

# sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

---

XLVI  
2007

---

BREPOLS

Published with the financial support of  
“Encyclopédie bénédictine”

*Sacris Erudiri* is indexed or abstracted in (inter alia) the printed (and, where appropriate, electronic) bibliographies of *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, *L'Année Philologique*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, *Analecta Bollandiana*, the *International Medieval Bibliography* and *Medioevo latino*: *bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

© 2007 – BREPOLSPUBLISHERS, Turnhout (Belgium)

Printed in Belgium

D/2007/0095/176

ISBN 978-2-503-52492-4

ISSN 0771-7776



sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

# sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

Founded by Dom Eligius Dekkers († 1998)

## Editorial Board

R. Beyers	G. Declercq	J. Goossens	M. Lamberigts
J. Leemans	P. Van Deun	G. Quicke	W. Verbaal

Editorial Manager

L. Jocqué

## Advisory Board

P. Allen	P. Bourgain	H. Brandenburg	M. Cacouros	G. Constable
<i>(Everton Park, Qld)</i>	<i>(Paris)</i>	<i>(Münster)</i>	<i>(Paris)</i>	<i>(Princeton)</i>

M.C. Díaz y Díaz	G. Di Maria	F. Dolbeau	U. Kindermann
<i>(Santiago de Compostela)</i>	<i>(Palermo)</i>	<i>(Paris)</i>	<i>(Köln)</i>

C.H. Kneepkens	M. Lapidge	E.A. Matter	P. Stotz	J. Van Engen
<i>(Groningen)</i>	<i>(Cambridge)</i>	<i>(Philadelphia)</i>	<i>(Zürich)</i>	<i>(Notre Dame)</i>

All correspondence should be addressed to the Editorial Manager :

Sint-Annaconvent

Begijnhof 39

B-2300 Turnhout (Belgium)

Tel. : +32 (14) 711054

Fax : +32 (14) 711059

E-mail : [luc.jocque@brepols.net](mailto:luc.jocque@brepols.net)

*Sacris erudiri* publishes articles in all major European languages. Norms for publication are sent upon request. This journal does not publish any reviews. Publications offered for review are listed in the section *Opera ad redactionem transmissa*.

Subscriptions and back issues should be ordered directly from the publisher.

# Las sanciones de los cánones pseudoiliberritanos

por

Josep VILELLA MASANA

(Barcelona)

El conjunto normativo atribuido tradicionalmente a un concilio iliberritano – datado casi siempre por la historiografía a principios del siglo iv – resulta de compilar textos que presentan, en líneas generales, orígenes y cronologías dispares: así ha quedado evidenciado por la crítica textual<sup>1</sup>. Además de la falta de continuidad existente entre el material canonístico y el prefacio que le antecede en la Colección Canónica Hispana, también hemos podido observar que muchos de estos

\* Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HUM2007-61070 del MEC y 2005SGR-379 de la AGAUR. Las ediciones de las fuentes aparecen indicadas, entre corchetes, en su primera cita. Cuando corresponden a grandes colecciones con volúmenes numerados, remitimos a ellas mediante las abreviaturas usuales. En los demás casos, mencionamos el nombre del editor, junto con la ciudad y el año de publicación.

<sup>1</sup> M. MEIGNE, « Concile ou collection d'Elvire », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 70 (1975), p. 361-387, ya adujo pruebas sólidas a favor del carácter no unitario de los cánones atribuidos a un concilio iliberritano y preconstantiniano: el estudio de M. Meigne fue totalmente novedoso, a pesar de que algunos estudiosos ya hubieran dudado, desde mucho antes, de la « autenticidad » de estos textos. Por nuestra parte, hemos continuado, ampliado y corregido la vía analítica recorrida por M. Meigne: J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico », *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Roma 2002 [*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 78], p. 545-579, p. 567-568; ETD., « ¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos? », *Augustinianum*, 46, 2 (2006), p. 285-373.

cánones<sup>2</sup> – a los cuales denominamos pseudoiliberitanos – no fueron transcritos con exactitud, a pesar de mantenerse su contenido fundamental<sup>3</sup>, y que, por otra parte, esta recopilación-adaptación va acompañada, o seguida, de añadidos – glosas o interpolaciones – y supresiones<sup>4</sup>. Como es obvio, las diferencias morfológicas y sintácticas – detectadas a partir

<sup>2</sup> Mantenemos el vocablo « canon » – acepción que secularmente ha recibido cada parte numerada asignada, por las colecciones canónicas, al « concilio de Elvira » – en aras de la comodidad expositiva, a pesar de que la crítica filológica haya evidenciado que no siempre es exacta tal denominación (ver n. 3-4). El texto que facilitamos aquí de estos preceptos resulta del análisis léxico y sintáctico ya efectuado, cuyos resultados presentamos en J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 570-579: a partir del contenido de la Hispana – editado por F. Rodríguez, en G. MARTÍNEZ - F. RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, p. 233-268 [existen dos erratas tipográficas, señaladas en la p. 47 del volumen V] –, señalamos las adiciones – o interpolaciones – detectadas y, además, las variantes que, en nuestra opinión, deben prevalecer. Para ello tuvimos asimismo presente el Epítome Hispano – según la edición de G. MARTÍNEZ, « El Epítome Hispánico. Texto crítico », *Miscelánea Comillas*, 37 (1961), p. 323-466, p. 399-403 – y los *Capitula uiginti ex ignota collectione systematica* – la redacción de esta breve colección sistemática, que sólo incluye, con el número 74, el c. 79 de la Hispana, ha sido establecida por F. Rodríguez, en G. MARTÍNEZ - F. RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, V, Madrid 1992, p. 465-485.

<sup>3</sup> Las versiones se basarían, a menudo, en redacciones – probablemente incluidas en repertorios – que, incluso para los cánones latinos, ya presentarían modificaciones respecto a los textos primigenios: los eclesiásticos adaptaban las normas – sobre todo resoluciones sinodales y decretales romanas – a sus conveniencias, fuera realizada o no esta acomodación mediante concilios. Los avatares de esta intrincada transmisión dificultan la obtención, para los textos incluidos en compilaciones, de subordinaciones o dependencias, necesariamente restringidas a la ínfima parte del material canonístico antiguo que ha conseguido llegar hasta nosotros. De todas maneras, al igual que sucede en otras colecciones canónicas, algunos textos pseudoiliberitanos permiten evidenciar con total nitidez sus paralelismos. Ver n. 4, 31 y 186.

<sup>4</sup> Por ejemplo, el c. 23 – *ieiunii superpositiones per singulos menses placuit celebrari, exceptis diebus duorum mensuum Iulio et Augusto [ob quorundam infirmitatem]* – es modificado por el c. 26 – *errorem placuit corrigi ut omni sabbati die superpositiones celebremus*. El c. 26 – sin duda posterior al c. 23 – tiene su origen en la *ep.* 25 de Inocencio I – fechada en el 19 de marzo del 416 –: Innocentius I, *Ep.*, 25, p. 24 [Jaffé, 311] [R. CABIÉ, Louvain 1973]. Sin embargo, el c. 26 no parece emanar directamente de esta carta – la cual tuvo una rápida propagación y fue incluida en muchas colecciones –, sino de sus resúmenes. Nótese la coincidencia entre la sinopsis del c. 26 que aparece en el Epíto-

de cotejar los cánones entre sí – no quedan circunscritas al registro escrito: las fórmulas lingüísticas son inseparables de los conceptos que expresan. Ya M. Meigne – quien atribuía al denominado « concilio de Elvira » las primeras 21 disposiciones recogidas en la Hispana – se basó, aunque no de manera exclusiva, en el léxico utilizado para indicar las sanciones<sup>5</sup> al postular sus tres grandes grupos – c. 1-21 (A); c. 63-75 (B); c. 22-62 y 76-81 (C) –, tripartición corroborada y precisada por el estudio filológico que de estos preceptos hemos efectuado con P.-E. Barreda<sup>6</sup>.

A partir de los resultados obtenidos mediante el análisis lingüístico, en la exégesis de este *corpus* textual adquiere gran relieve el hecho de observar cómo aparecen dispuestas o agrupadas sus resoluciones. Después de cuatro cánones iniciales dedicados a los sacrificios paganos<sup>7</sup>, el grupo A sigue con estipulaciones relativas al homicidio<sup>8</sup>, al expeniente por adulterio que recae<sup>9</sup>, a las divorciadas<sup>10</sup>, al lenocinio<sup>11</sup>, a la concupiscencia de las vírgenes<sup>12</sup>, al matrimonio de cristianas con gentiles,

me Hispano – *omne sabbato ieiunetur* – y el *excerptum* de la *ep.* 25 facilitado por esta misma colección – *omni sabbato ieiunetur* (G. MARTÍNEZ, « El Epítome Hispánico. Texto crítico », cit., p. 431) –: tanto la Dionisiana como la Hispana añaden *quod rite* al inicio de la rúbrica antepuesta al capítulo dedicado por el pontífice al ayuno sabático. Respecto a la impronta de los mandatos romanos en el derecho eclesiástico, ver P. FOURNIER - G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, I, Paris 1931, p. 12-15. Un claro exponente lo constituye la *ep.* 1 de Siricio, cuya influencia parece detectarse en algunos cánones pseudoiliberritanos: ver J. VILELLA, « La epístola 1 de Siricio: estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona », *Augustinianum*, 44, 2 (2004), p. 337-369, p. 339, n. 14 – cf. p. 369, n. 88, para la huella de esta decretal en el concilio I de Toledo.

<sup>5</sup> M. MEIGNE, « Concile », cit., p. 369-373.

<sup>6</sup> J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 561-567.

<sup>7</sup> C. 1, 2, 3 y 4.

<sup>8</sup> C. 5 y 6.

<sup>9</sup> C. 7.

<sup>10</sup> C. 8, 9 y 10/11. Ver n. 52.

<sup>11</sup> C. 12. Ver n. 56.

<sup>12</sup> C. 13 y 14. Estos dos cánones penalizan las relaciones sexuales de las vírgenes, tanto de las que habían realizado profesión de virginidad – c. 13 – como de las seglares – c. 14 –: en el plano eclesiástico, la lascivia prematrimonial de estas últimas adquiere, por supuesto, menor gravedad. En el c. 27

judíos y herejes<sup>13</sup>, a los clérigos cuyo comportamiento es pecaminoso o reprochable<sup>14</sup>, y a quienes, sin motivo, no acuden a su iglesia durante tres domingos consecutivos<sup>15</sup>. La composición de este grupo evidencia, pues, una notable coherencia en su disposición temática, característica que comparte con B. Este último conjunto presenta, en realidad, dos partes: diez cánones<sup>16</sup> que contemplan aspectos o pecados de naturaleza carnal – con sus derivaciones –, y otros tres, ubicados a continuación, referentes a los delatores y testigos en procesos judiciales<sup>17</sup>.

Contrariamente a lo que sucede en A y B, el grupo C está constituido por un extenso y heterogéneo elenco donde predomina claramente la yuxtaposición<sup>18</sup>. Dentro de las normas finales – c. 76-81 – no puede establecerse ninguna relación firme, ni por las cuestiones expuestas ni por las personas tomadas en consideración<sup>19</sup>. Presentan, en cambio, continuidad temática algunos preceptos de C ubicados entre A y B. Los cánones sucesivos de este conjunto que están vinculados por su contenido<sup>20</sup> recogen las siguientes cuestiones: los bautiza-

pseudoiliberitano también se hace referencia a las *uirgines Deo dicatae* (ver n. 57).

<sup>13</sup> C. 15, 16 y 17. Ver n. 62. El c. 17 está dedicado, específicamente, a vetar el matrimonio de jóvenes cristianas con sacerdotes paganos. Desde el c. 13 hasta el c. 17 se contemplan casuísticas relacionadas con muchachas – ubicadas después de cuatro cánones (c. 8, 9, 10/11 y 12) dirigidos a mujeres.

<sup>14</sup> C. 18, 19 y 20. El c. 20 se refiere tanto a los clérigos como a los laicos que cobran intereses.

<sup>15</sup> C. 21.

<sup>16</sup> C. 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71 y 72.

<sup>17</sup> C. 73, 74 y 75.

<sup>18</sup> Preferimos mantener la tripartición establecida por M. Meigne, a pesar de que los seis cánones postreros de la Hispana – c. 76-81 – estén separados del conjunto que forma propiamente el grupo C – c. 22-62.

<sup>19</sup> De todas maneras, van destinadas a mujeres las prohibiciones contenidas tanto en el c. 81 como en el último canon pseudoiliberitano facilitado por el Epítome – no recogido por la Hispana –: *ne feminae suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant quae fideles sunt, uel litteras alicuius pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant* (c. 81); *feminae ad uenationem non uadant* (c. 69 del Epítome).

<sup>20</sup> En el polícromo grupo C, las coincidencias de materia también se producen entre cánones que no aparecen dispuestos consecutivamente. A este respecto, destaca que el c. 26 rectifique el c. 23 (ver n. 4).

dos que salen de su Iglesia<sup>21</sup>, las donaciones de los fieles<sup>22</sup>, los varones jóvenes que han fornicado<sup>23</sup>, la veneración de los mártires<sup>24</sup>, el fin o el inicio del catecumenado en caso de peligro vital<sup>25</sup>, la preservación del contacto idolátrico – tanto de los fieles hacendados como de quienes les están sujetos – <sup>26</sup>, la ausencia de la iglesia durante mucho tiempo<sup>27</sup>, las prácticas judaizantes<sup>28</sup>, las aristocracias urbanas que tengan actuaciones de carácter gentil<sup>29</sup>, y el acceso a los templos paganos<sup>30</sup>.

Para la adecuada comprensión de los mandatos pseudoiliberrianos, también resulta muy esclarecedor el análisis de las variadas – e incluso contradictorias – sanciones que incluyen: a ellas dedicamos el presente estudio, centrado en su comparación-explicación<sup>31</sup>. La naturaleza no unitaria del repertorio queda, una vez más, plasmada en la coexistencia de prácticas diversas<sup>32</sup>. El conjunto normativo ofrece un total de setenta y dos disposiciones punitivas, las cuales consisten, sustancialmente, en la excomunión – con diferentes modalidades –, en la deposición clerical – acompañada o no de excomunión – y en la demora del bautismo. Tales sanciones – cuya relación íntegra facilitamos – pueden clasificarse en seis tipologías: a) la

<sup>21</sup> C. 24 y 25.

<sup>22</sup> C. 28 y 29.

<sup>23</sup> C. 30 y 31.

<sup>24</sup> C. 34, 35 y 36.

<sup>25</sup> C. 37, 38 y 39.

<sup>26</sup> C. 40 y 41.

<sup>27</sup> C. 45 y 46.

<sup>28</sup> C. 49 y 50.

<sup>29</sup> C. 55, 56 y 57.

<sup>30</sup> C. 59 y 60.

<sup>31</sup> No tomamos en consideración el acervo documental posterior al siglo VI, pues a finales de esta centuria la composición pseudoiliberriana ya habría salido del lugar donde fue ensamblada o confeccionada (ver n. 3). Ver J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « ¿Cánones? », cit., p. 308-309, n. 93.

<sup>32</sup> Resultan, por ejemplo, significativas las sanciones dispares contempladas en los c. 1 y 59, relativos a un delito similar. Al respecto, ver J. VILELLA, « Cánones pseudoiliberrianos y Código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos », *Polis*, 17 (2005), p. 97-133. Lógicamente, las divergencias normativas no se limitan a las penas impuestas (ver n. 3-4).

excomunión temporal – con o sin penitencia<sup>33</sup> – ; b) la exclusión de la iglesia ; c) la penitencia-comunión clínica<sup>34</sup> ; d) la excomunión vitalicia ; e) la deposición de los clérigos ; f) la dilación del bautismo. Una vez establecidas y caracterizadas las modalidades detectadas, realizaremos un breve balance conclusivo asentado en los grupos canonísticos y en las similitudes y diferencias que existen entre las diversas penalizaciones<sup>35</sup>. Por último, examinaremos, en apéndice, las praxis que, respecto a la concesión – o no – de la penitencia a los grandes pecadores, se atestiguan desde tiempos ciprianeos hasta Cesáreo de Arlés en las iglesias católicas: su evolución permite comprender y ubicar mejor las sucintas directrices de nuestros cánones relativas a la comunión – ya se niegue o se conceda –, sin duda uno de sus principales rasgos.

<sup>33</sup> Utilizamos, indistintamente, la denominación « pública » o « canónica » para referirnos a la penitencia antigua o eclesiástica, esto es, a la que estaba vigente hasta la introducción (ver n. 274) de la penitencia sacramental tarifada o « privada »: esta última constituye un nuevo sistema penitencial. Para el régimen penitencial antiguo son clarificadoras las síntesis de: É. AMANN, « Pénitence », *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 1, Paris 1933, col. 722-845 ; C. VOGEL, « Le péché et la pénitence. Aperçu sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Église latine », *Pastorale du péché*, Tournai 1962 [Bibliothèque de Théologie, II, 8], p. 147-235 ; ID., *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1967, p. 7-51 [traducción de la edición francesa, 1966, por L. MELOTTI] ; H. KARPP, *Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens*, Zürich 1969, p. IX-XXIX ; G. MAY, « Bann IV. Alte Kirche und Mittelalter », *Theologische Realenzyklopädie*, V, Berlin 1980, p. 170-182 ; P.-M. GY, « La pénitence et la réconciliation », *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, III (*Les sacrements*), Tournai 1984, p. 115-131, p. 115-123 ; P. DE CLERCK, « Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles », *Tenth International Conference on Patristic Studies*, II [ed. por E. A. LIVINGSTONE], Leuven 1989 [Studia patristica, 20], p. 352-374. Ver asimismo F. VAN DE PAVERD, « Disciplinary Procedures in the Early Church », *Augustinianum*, 21, 2 (1981), p. 291-316.

<sup>34</sup> Cipriano utiliza el término *clenicus* para referirse al bautismo impartido – o recibido – en peligro de muerte: Cyprianus, *Ep.*, 69, 13, 1-2, p. 490 [CCSL 3C] ; 16, 2, p. 495. Ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 346, n. 44.

<sup>35</sup> En los cánones pseudoliberritanos, las sanciones que no comportan excomunión corresponden a catecúmenos – quienes evidentemente no podían comulgar – y a eclesiásticos.



### 1. *Los casos contemplados y sus puniciones*

Según la enumeración transmitida por la Colección Canónica Hispana, son 81 los cánones atribuidos a un concilio iliberritano<sup>36</sup>. En 56 de ellos aparecen disposiciones sancionadoras, las cuales suman – como ya hemos señalado – un total de 72. Menos abundantes son las estipulaciones meramente prohibitivas<sup>37</sup> – 2 en A<sup>38</sup> y 12 en C<sup>39</sup>. Los mandatos que no presentan punición ni interdicción<sup>40</sup> pertenecen al grupo C – donde se atestiguan 10 veces<sup>41</sup>. Dado que nuestro objeto de estudio sólo se circunscribe aquí a las resoluciones pseudoiliberritanas que imponen algún tipo de castigo – por leve que éste sea –, nos limitamos a proporcionar la relación de tales preceptos

<sup>36</sup> Las tres recensiones que en la actualidad existen para el conjunto pseudoiliberritano (ver n. 2) presentan divergencias entre sí, también respecto a la numeración asignada al material canonístico en una u otra. Los c. 10, 45, 50, 56, 73, 74, 77, 78, 79, 80 y 81 de la Hispana no se hallan en el Epítome – donde se recogen los c. 25 y 26 bajo un mismo número; unificación que también ocurre en los c. 34 y 35 –, cuyos resúmenes suscitan, a veces, cuestiones relativas a la ordenación e interpretación del conjunto canonístico: ver J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 548. Por otra parte, como ya hemos señalado (ver n. 19), el último canon recogido en el Epítome no figura en la Hispana, y, además, su c. 79 aparece en los *Capitula uiginti* con el número 74 (ver n. 2). En aras de la claridad, remitimos siempre a la cifra que estos materiales tienen en la Colección Canónica Hispana, excepción hecha de los c. 10 y 11, que unificamos – c. 10/11 – por haberse producido una transposición: ver J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 557-560. Respecto a la parte del c. 79 no incluida en la Hispana, nos limitamos a señalar que esta disposición – c. 79b – se halla en los *Capitula uiginti*. Al no imponer ninguna sanción, el c. 69 del Epítome queda excluido de nuestro actual objeto de estudio.

<sup>37</sup> Para evitar posibles confusiones – o innecesarias precisiones –, cuando coexiste la penalización con la interdicción en un mismo canon, lo definimos como punitivo: así ocurre con los c. 16 o 62. Resulta además evidente que las disposiciones sancionadoras también son prohibitivas.

<sup>38</sup> C. 15 y 19.

<sup>39</sup> C. 24, 27, 28, 29, 32, 35, 36, 43, 48, 60, 80 y 81. También es prohibitivo el c. 69 del Epítome (ver n. 19).

<sup>40</sup> Respecto a los preceptos que no contienen sanción ni prohibición, seguimos el mismo criterio que con estos últimos (ver n. 37): si en sus cánones respectivos aparece alguna penalización, son clasificados como punitivos – así sucede con los c. 22 o 37.

<sup>41</sup> C. 23, 25, 26, 38, 39, 42, 44, 45, 58 y 77.

– con indicación del supuesto considerado y de su correspondiente sanción – a partir del texto facilitado por la Hispana<sup>42</sup>: en ellos se basa el análisis que realizamos de sus respectivas tipologías. Presentamos esta lista en función del orden que la compilación hispánica ofrece del material canonístico, distinguiendo, cuando es necesario, los diferentes enunciados contenidos dentro de un mismo canon mediante letras añadidas a su número.

1. Adulto bautizado que acuda al templo del ídolo y realice un sacrificio pagano<sup>43</sup> [excomunión vitalicia]: [*placuit inter eos*] *qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli <immolaturus> accesserit et fecerit [quod est crimen principale, quia est summus sceleris,] placuit nec in finem eum communionem accipere.*
2. *Flamen* bautizado que realice un sacrificio pagano<sup>44</sup> [excomunión vitalicia]: *flamines qui post fidem lauacri et regenera-*

<sup>42</sup> Lo indicado por la Hispana – cuyo texto, aunque con algunas correcciones pertinentes, reproducimos aquí; ver n. 2 – a veces no se ajusta a lo recogido en el Epítome (ver n. 36). Según la edición de G. Martínez, la recensión breve no especifica ningún castigo en: c. 33, 37, 40, 41, 49, 50, 53, 57, 62 y 67. Las sanciones del Epítome tampoco coinciden siempre exactamente con las impuestas en la Hispana: c. 3 – no se remite al lecho de muerte –, c. 20a – falta la excomunión –, c. 61 – se impone una penitencia de cinco años –, c. 72b – establece una excomunión de diez años – y c. 76b – no se menciona la penitencia. Al respecto, debe tenerse asimismo presente que algunas disposiciones incluidas en la versión no abreviada se hallan ausentes del Epítome y que, además, éste omite muchas casuísticas que comparten un mismo canon en la Hispana. Para el texto pseudoiliberitano transmitido por los *Capitula uiginti*, ver n. 36.

<sup>43</sup> Ver J. VILELLA, « Cánones pseudoiliberitanos », p. 101-132.

<sup>44</sup> La detallada casuística recogida en los c. 2, 3 y 4 – y c. 55 – evidencia que, cuando se redactaron, ya eran numerosos los cristianos que habían asumido el flaminado. Al no prohibir el sacerdocio imperial, estas tres resoluciones correlativas ponen asimismo de manifiesto que entonces resultaba posible ejercer este *munus* sin llevar a cabo sacrificios u ofrendas de carácter pagano. Encuentra, por tanto, dificultades irresolubles la explicación de estos cánones en función de la realidad existente antes de Constantino I. Bajo su reinado, el flaminado empieza a desgajarse de los tradicionales contenidos idolátricos: su secularización corre paralela al eclipse de las connotaciones paganas de los espectáculos, con frecuencia ofrecidos en los templos. Ver D. R. FRENCH, *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Secularization of the ludi*, A. D. 382-525, Berkeley 1985, p. 33-37. Todavía en el siglo VI conti-

*tionis sacrificauerunt*[, *eo quod geminauerint scelera accedente homicidio uel triplicauerint facinus cohaerente moechia*,] *placuit eos nec in finem accipere communionem*.

3. *Flamen* bautizado que sólo realice alguna ofrenda pagana, no inmolación<sup>45</sup> [penitencia hasta el lecho de muerte]: *item flamines qui non immolauerint, sed munus tantum dederint*, [eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis,] *placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia*.
4. *Flamen* catecúmeno que no sacrifique<sup>46</sup> [dilación bautismal de tres años]: *item flamines si fuerint catecumini et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere*.
5. *Domina*<sup>47</sup> bautizada que, en un arrebató de cólera, provoque, con azotes, la muerte de una esclava<sup>48</sup> (homicidio involuntario) [penitencia de cinco años, reducible en peligro

núan atestiguándose *flamines* — evidentemente cristianos —: A. CHASTAGNOL - N. DUVAL, « Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale », *Mélanges d'Histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, p. 87-118. Ver n. 88. Por su parte, E. REICHERT, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Hamburg 1990 [Dissertation], p. 67, afirma: « vor dem Hintergrund der spätantiken 'Grundwertediskussion' erscheinen die Canones der Synode von Elvira als richtungsweisende Antwort der spanischen Kirche auf die Reformpolitik der Tetrarchen ».

<sup>45</sup> Tanto en el c. 3 como en el c. 28 *munus* significa ofrenda. Ver J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 552, n. 38. Ver n. 44.

<sup>46</sup> Ver n. 44.

<sup>47</sup> La variante *domina* se impone a partir de *ancilla*. Ver: J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 560-561; EID., « ¿Cánones? », cit., p. 330-332. Cf. M. IBARRA, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza 1990 [Monografías de Historia Antigua, 6], p. 204-206.

<sup>48</sup> Se atestiguan leyes relativas a las muertes de esclavos ocasionadas por los castigos corporales recibidos de sus dueños — tales óbitos son considerados, en realidad, homicidios involuntarios, debido, sobre todo, al delito cometido por el *seruus* y a la potestad que el amo poseía sobre él —: *Cod. Theod.*, 9, 12, 1 (319), p. 455 [T. MOMMSEN, I, 2, Berlin 1904]; 9, 12, 2 (326), p. 455-456 — en la *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* también hay normas referidas a decesos de siervos provocados por sus amos. Según evidencia el c. 5, la Iglesia estimaba asimismo que el fallecimiento de un esclavo debido a la aplicación de una punición revestía una gravedad menor que el homicidio pleno. Respecto a la praxis penitencial hacia quienes habían provocado alguna muerte, el *De pudicitia* de Tertuliano y el concilio de Ancira sólo se refieren al homicidio voluntario: Tertullianus, *De pud.*, 22, 11, p. 260 [SC 394]; *Conc. Anc.* (314), c. 22, p. 71 [P.-P. JOANNOU, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fon-

de muerte]: *si qua <domina> furore zeli accensa flagris uerberauerit ancillam suam ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat[*, *eo quod incertum sit uoluntate an casu occiderit, si uoluntate, post septem annos; si casu,*] *post quinquennii tempora acta legitima paenitentia ad communionem placuit admitti. quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.*

6. Bautizado que, mediante maleficio, ocasiona la muerte de alguien<sup>49</sup> (homicidio voluntario) [excomuni3n vitalicia]: *si quis uero maleficio interficiat alterum[*, *eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit,*] *nec in finem impertiendam esse illi communionem.*
7. Bautizado que, despu3s de cumplir penitencia por adulterio y de ser reconciliado, reincida en este pecado, cuya remisi3n implicaba la penitencia<sup>50</sup> [excomuni3n vitalicia]: *si quis forte fidelis post lapsum moechiae post tempora constituta acta paenitentia denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.*
8. Bautizada que, sin justificaci3n<sup>51</sup>, repudie a su marido y

ti, 9)] – cf.: *Conc. Epaon.* (517), c. 31, p. 32 [CCSL 148A]; c. 34, p. 32-33. Corresponde a Basilio de Cesarea la primera gran distinción conocida, en el plano penitencial, entre homicidio voluntario e involuntario: Basilius Caes., *Ep.*, 217, c. 56-57, p. 210-211 [Y. COURTONNE, II, Paris 1961]. Cf.: *Can. apost.*, 66, p. 584 [F. X. FUNK, I, Paderborn 1905]; Gregorius Nyss., *Ep. can. ad Letoium*, c. 5a, p. 216-220 [P.-P. JOANNOU, II, Grottaferrata 1963 (Fonti, 9)]; *Conc. Venet.* (461/491), c. 1, p. 151 [CCSL 148].

<sup>49</sup> Ver n. 48. Aunque alejados del contenido que presenta el c. 6 pseudoiliberitano, varios cánones galos condenan y penalizan las prácticas mágicas: *Conc. Venet.* (461/491), c. 16, p. 156; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 83 (89), p. 179 [CCSL 148]; *Conc. Agath.* (506), c. 42, p. 210-211 [CCSL 148]; *Conc. Aurel.* I (511), c. 30, p. 12 [CCSL 148A]; *Conc. Aspasii episc.* (551), c. 3, p. 163-164 [CCSL 148A]; *Conc. Matic.* (581/583), c. 7, p. 224 [CCSL 148A]; *Conc. Narbon.* (589), c. 14, p. 256-257 [CCSL 148A] – sínodo celebrado en territorio visigodo –; *Conc. Autissiod.* (561/605), c. 4, p. 265 [CCSL 148A].

<sup>50</sup> Ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 348-350.

<sup>51</sup> La expresión *nulla praecedente causa – sine causa* en el c. 10/11b – alude al comportamiento adúltero del marido – caso considerado en el c. 9 –; este último canon contempla el repudio del marido por adulterio y el subsiguiente nuevo desposorio. En su *De adulterinis coniugiis*, Agustín se refiere, una y otra vez, a la *causa fornicationis*.

contraiga segundas nupcias<sup>52</sup> [excomunión vitalicia]:  
*item feminae quae nulla praecedente causa reliquerint uiros suos et  
 alteris se copulauerint, nec in finem accipiant communionem.*

9. Bautizada que repudie a su marido bautizado por adúltero y  
 contraiga segundas nupcias<sup>53</sup> [excomunión hasta que

<sup>52</sup> Cf.: *Conc. Nicaen.* (325), c. 8, p. 30-31 [P.-P. JOANNOU, I, 1, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]; *Cod. Theod.*, 3, 16, 1 (331?), p. 155-156; 3, 16, 2 (421), p. 157; *Novell. Theod.*, 12 (439), p. 20 [P. M. MEYER - T. MOMMSEN, II, Berlin 1905]; *Conc. s. Patricii*, I [450/456], c. 19, p. 56 [L. BIELER, Dublin 1963 (Scriptores Latini Hiberniae, 5)]. Mientras, en el grupo A, el c. 7 contempla el adulterio propiamente dicho – el cual también puede estar incluido en el c. 18 –, las sanciones de los c. 8, 9 y 10/11a recaen sobre divorciadas – asimismo comprendidas en el c. 10/11b. A pesar de que las iglesias antiguas aceptaran los matrimonios validados por la legislación secular – no existía un ordenamiento canónico independiente en esta materia, sólo la disciplina penitencial –, sus dirigentes consideraban que – de acuerdo con pasajes escurritóricos que establecían la indisolubilidad – las segundas nupcias contravenían, en numerosas ocasiones, las leyes divinas y que, por tanto, exigían una sanción eclesiástica, evidentemente en función de la gravedad atribuida a cada caso. Referidos únicamente a las mujeres – para los hombres, cf.: Basilius Caes., *Ep.*, 188, c. 4, p. 125 [Y. COURTONNE, II, Paris 1961]; Id., *Ep.*, 217, c. 58, p. 211; Augustinus, *Serm.*, 392, 2, col. 1710 [PL 39] –, los c. 8, 9 y 10/11a – al igual que, en parte, el c. 10/11b – recogen los enlaces de divorciados considerados ilícitos por la Iglesia, a pesar de ser legales en el plano civil: nada se dice de la mujer casada con un hombre que ha repudiado a su anterior esposa por adúltera (ver n. 53). Ver: O. VANNUCHI FORZIERI, « La legislazione imperiale del IV-V secolo in tema di divorzio », *Studia et documenta historiae et iuris*, 48 (1982), p. 289-317; C. CASTELLO, « Norme conciliari ed autonomia legislativa degli imperatori cristiani in tema di divorzio », *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. V Convegno internazionale*, Perugia 1983, p. 263-273.

<sup>53</sup> Ver n. 52. Cf.: Basilius Caes., *Ep.*, 188, c. 9, p. 128-129; Ambrosiaster, *Comment. in ep. i ad Cor.*, 7, 10-11, p. 74-75 [CSEL 81, 2]; Augustinus, *Serm.*, 12 [Dolbeau], 6, p. 278 [F. DOLBEAU, *Revue Bénédictine*, 102 (1992)]. A partir de la interpretación literal de *Matth.*, 5, 32 y 19, 9, la Iglesia admitía una excepción al principio de indisolubilidad matrimonial: el marido de una esposa adúltera tenía el derecho – y la obligación, ya presente en la *Lex Iulia de adulteriis* – de repudiarla y, en principio, de volver a casarse – ver G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, Bologna 1977 [Studi e ricerche, 26], p. 188-230 –; de todas maneras, el c. 70b pseudoiliberitano también penaliza al hombre que deje a su mujer infiel (ver n. 105). Por su parte, Jerónimo y Agustín – cf. E. A. CLARK, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in early Christianity*, Princeton 1999, p. 231-255 – prefieren negar las segundas nupcias a los hombres que han abandonado a sus esposas por adulterio – negación que no se atestigua con anterioridad a estos dos

falleciera el cónyuge repudiado o la mujer estuviera en peligro de muerte]: *item femina fidelis quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem nisi quem reliquit, de saeculo exierit; nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit.*

10/11a. Catecúmena que contraiga segundas nupcias después de ser repudiada por un catecúmeno<sup>54</sup> [dilación bautismal de cinco años, reducible en peligro de muerte]: *si ea quam catecuminus reliquit duxerit maritum, <post quinquennii tempora> potest ad fontem lauacri admitti. intra quinquennii autem tempora catecumina si grauitur fuerit infirmata, dandum ei baptismum placuit non denegari. hoc et circa feminas catecuminas erit obseruandum.*

10/11b. Bautizada que, a sabiendas, se case con quien ha repudiado a su esposa sin motivo<sup>55</sup> [excomunió vitalicia]:

autores, cuya doctrina al respecto tardará siglos en prevalecer –: Hieronymus, *Comment. in eu. Matth.*, 3, 19, 9, p. 167 [CCSL 77]; Augustinus, *De serm. Dom. in monte*, 1, 14, 39, p. 42-43 [CCSL 35]; Id., *C. Adimant.*, 3, p. 119 [CSEL 25, 1]; Id., *C. Faust. Manich.*, 19, 3, p. 499 [CSEL 25, 1]; Id., *De bono coniug.*, 7, p. 196 [CSEL 41]; Id., *De nupt. et concup.*, 1, 11, p. 223 [CSEL 42]; Id., *De adult. coniug.*, 1, 5, p. 352 [CSEL 41]; 1, 8-13, p. 355-361; 1, 28-29, p. 376-377; 1, 31, p. 379; 2, 4, p. 386; 2, 7-9, p. 388-393; 2, 13-22, p. 397-410; Id., *Serm.*, 392, 2, col. 1710. A pesar de los diversos usos, resulta evidente que a la esposa de un marido adúltero no se le permitía, en el plano eclesiástico (ver n. 241), un nuevo enlace nupcial sin sanción – ver G. CERETI, *Divorzio*, cit., p. 231-247. Lógicamente, la Iglesia nada tenía que objetar cuando la mujer que había repudiado al marido por adúltero no volvía a casarse: Iustinus, *Apol., append.*, 2, p. 79-80 [E. J. GOODSPEED, Göttingen 1914]; Hieronymus, *Ep.*, 55, 4-5, p. 492-495 [CSEL 54]; Id., *Ep.*, 77, 3-4, p. 38-40 [CSEL 55]; Augustinus, *De diuers. quaest. lxxxiii*, 83, p. 249 [CCSL 44A]; Id., *De adult. coniug.*, 1, 3, p. 350; 1, 6-7, p. 352-354; 2, 13, p. 361. Agustín propone que las mujeres denuncien ante las autoridades eclesiásticas a los cónyuges fornicadores: Augustinus, *Serm.*, 392, 4, col. 1711. Cf. Id., *C. Faust. Manich.*, 22, 31, p. 625.

<sup>54</sup> El supuesto recogido en el c. 10/11a también parece incluir el repudio de la esposa por adulterio. Cf.: Augustinus, *De bono coniug.*, 3, p. 190; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [XII, *not. de conc. Carthag.* (407)], c. 102, p. 218 [CCSL 149]. Ver n. 53 y 238. Ver J. VILELLA - P.-É. BARREDA, « Los cánones », cit., p. 557-560.

<sup>55</sup> Cf.: Augustinus, *De adult. coniug.*, 1, 9, p. 355-357; 1, 13, p. 361; Id., *Serm.*, 392, 2, col. 1710: *non uobis licet habere uxores, quarum priores mariti uiuunt: nec uobis, feminae, habere uiros licet, quorum priores uxores uiuunt. Adulterina sunt ista coniugia, non iure fori, sed iure coeli.* Nótese la diferencia que, respecto a

*quod si fuerit fidelis quae ducitur ab eo qui uxorem inculpatam reliquit, et cum scierit illum habere uxorem quam sine causa reliquit, placuit huic nec in finem dandam esse communionem.*

12. Madre, o cualquier bautizada, que ejerza el lenocinio<sup>56</sup> [excomuni3n vitalicia]: *mater [uel parens] uel quaelibet fidelis si lenocinium exercuerit[, eo quod alienum uendiderit corpus, uel potius suum,] placuit eam nec in finem accipere communionem.*
- 13a. Virgen cristiana<sup>57</sup> que incumpla reiteradamente su voto<sup>58</sup> [excomuni3n vitalicia]: *uirgines quae se Deo dicauerint, si*

la sanci3n establecida, hay entre la *fidelis* del c. 9 y la *fidelis* del c. 10/11b. Cf. asimismo: *Cod. Theod.*, 3, 16, 1 (331?), p. 155-156; 3, 16, 2 (421), p. 157; *Novell. Theod.*, 12 (439), p. 20; *Cod. Iust.*, 5, 17, 8 (449), p. 212-213 [P. KRÜGER, II, Hildesheim 1989<sup>11</sup>]. El hecho de que la bautizada del c. 10/11b sea castigada con la pena impuesta a la esposa del c. 8 evidencia que el adulterio del marido era reconocido como atenuante si la esposa contraía nuevas nupcias, a pesar de sufrir en este supuesto tambi3n punici3n. Ver n. 53.

<sup>56</sup> Este canon sanciona a la madre que consiguiera un lucro mediante la prostituci3n de su hija – o bien a cualquier mujer que lo obtuviera de la hija de otra –: en esta disposici3n 3nicamente se contempla el lenocinio de car3cter privado, no el organizado en burdeles. Una constituci3n emanada por Teodosio II, en el 428, retira el derecho de potestad paterna a los padres alcahuetes y restringe la actuaci3n y la autoridad de los propietarios de prostibulos, para quienes se contemplan penas severas: *Cod. Theod.*, 15, 8, 2 (428), p. 825 (= *Cod. Iust.*, 11, 41, 6 [428], p. 438).

<sup>57</sup> El *status uirginum* tambi3n aparece en el c. 27: *filiam uirginem dicatam Deo*. Las dos casuísticas del c. 13 que aluden a las v3rgenes cristianas – *denota* es el t3rmino utilizado por el Epítome – no parecen distinguir entre las consagradas y las profesas, dos categorías bien atestiguadas en Occidente desde finales del siglo iv. Al respecto, ver R. METZ, *La cons3crati3n des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954 [Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, 4], p. 74-138.

<sup>58</sup> Son numerosos los testimonios patrísticos que, a partir de Cipriano – Cyprianus, *Ep.*, 4, p. 17-26 [CCSL 3B] –, se refieren a la caída de las v3rgenes cristianas (ver n. 57). Esta cuesti3n tambi3n queda recogida en las leyes imperiales: *Cod. Theod.*, 9, 25, 1 (354), p. 478; *Cod. Iust.*, 1, 3, 5 (364), p. 19 – cf. *Cod. Theod.*, 9, 25, 2 (364), p. 478-479 –; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 6, 3, 5, p. 240 [GCS 50]; *Cod. Theod.*, 9, 25, 3 (420), p. 479; *Novell. Maior.*, 6 (458), p. 164, l. 37-41 [P. M. MEYER - T. MOMMSEN, II, Berlin 1905]. Durante los siglos iv, v y vi, varios textos eclesiásticos de car3cter disciplinar sancionan a las v3rgenes que habían transgredido su voto. Testimonios orientales: *Conc. Anc.* (314), c. 19, p. 70; Basilus Caes., *Ep.*, 199, c. 18, p. 155-157 [Y. COURTONNE, II, Paris 1961] – cf. c. 20, p. 157 –; Id., *Ep.*, 217, c. 60, p. 211; *Conc. Chalc.* (451), c. 16, p. 82 [P.-P. JOANNOU, I, 1, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]. Testimonios romanos: Ps. Damasus, *Decret. ad episc. Ga-*

*pactum perdiderint uirginitatis atque eidem libidini seruerint non intellegentes quid amiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem.*

- 13b. Virgen cristiana que incumpla una sola vez su voto<sup>59</sup> [penitencia hasta el lecho de muerte]: *quod si semel persuasae, aut infirmi corporis lapsu uitiatae, omni tempore uitae suae huiusmodi feminae egerint paenitentiam ut abstineant se a coitu*[,

*lliae*, 3-4, p. 72-74 [E. C. BABUT, Paris 1904]; Siricius, *Ep.*, 1, 7, *PL* 13, col. 1137 (Jaffé, 225) [*PL* 13]; Innocentius I, *Ep.*, 2, 15-16, col. 478-480 (Jaffé, 286) [*PL* 20]; Leo I, *Ep.*, 167, 15, col. 1208 (Jaffé, 544) [*PL* 54] – cf. Id., *Ep.*, 12, 8, col. 653 (Jaffé, 410) [*PL* 54] – ; Felix II, *Ep.*, 13, 6 [*Conc. Rom.* (487), c. 3], p. 263-264 (Jaffé, 609) [A. THIEL, Braunsberg 1868]; Symmachus, *Ep.*, 15, 6, p. 725-726 (Jaffé, 764) [A. THIEL, Braunsberg 1868]. Testimonios galos: *Conc. Valent.* (374), c. 2, p. 39 [CCSL 148] – cf. *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 52, p. 124 [CCSL 148] – ; *Conc. Andeg.* (453), c. 5, p. 138 [CCSL 148]; *Conc. Turon.* I (461), c. 6, p. 146 [CCSL 148]; *Conc. Venet.* (461/491), c. 4, p. 152; *Conc. Aurel.* III (538), c. 19 (16), p. 121 [CCSL 148A]; *Conc. Aurel.* V (549), c. 19, p. 155 [CCSL 148A]; *Conc. Turon.* II (567), c. 21 (20), p. 184-188 [CCSL 148A] – se aduce la respuesta de Inocencio I a Victricio de Rouen acerca de las vírgenes cristianas, ver n. 239 – ; *Conc. Matisc.* (581/583), c. 12, p. 226; *Conc. Lugd.* (583), c. 3, p. 232 [CCSL 148A]. Testimonios hispanos: *Conc. Tolet.* I (400), c. 16, p. 335 [F. RODRÍGUEZ, IV, Madrid 1984] – cf. Martinus, *Cap. Martini*, c. 31, p. 132-133 [C. W. BARLOW, New Haven 1950] – ; c. 19, p. 336-337; *Conc. Ilerd.* (546), c. 6, p. 302-303 [F. RODRÍGUEZ, IV, Madrid 1984]; *Conc. Barc.* II (599), c. 4, col. 610 [PL 84]. Muchos de los pasajes mencionados también aluden a los hombres que se unen a estas mujeres. Respecto a ellos, cf. asimismo: Augustinus, *Ep.*, 15\*, 3, p. 85 [CSEL 88] – cf. Id., *Ep.*, 9\*, 1, p. 43 [CSEL 88] – ; Gelasius, *Ep.*, 14, 20, p. 373-374 (Jaffé, 636) [A. THIEL, Braunsberg 1868]; Symmachus, *Ep.*, 15, 5, p. 725; *Conc. Paris.* (556/573), c. 5, p. 207-208 [CCSL 148A]; *Conc. Tolet.* III (589), c. 10, p. 117, l. 798-802 [F. RODRÍGUEZ, V, Madrid 1992]. Cf. Augustinus, *De bono coniug.*, 21, p. 214, l. 15-21. Hasta finales del siglo IV no poseemos testimonios relativos a las vírgenes cristianas en el ámbito hispano-galo: ver R. METZ, « Les vierges chrétiennes en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle », *Studia Anselmiana*, 46 (1961), p. 109-132. Respecto a las diferencias existentes entre el c. 19 del sínodo de Ancira y el c. 13 pseudoiliberitano, ver S. ELM, ‘*Virgins of God*’: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994, p. 25-29.

<sup>59</sup> Ver n. 58. K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I, 1, Paris 1907, p. 229, interpretan de distinta manera la segunda parte del c. 13. En el mismo sentido, C. MUNIER, *Matrimonio e verginità nella chiesa antica*, Torino 1990 [Traditio Christiana, 4], p. 269 [traducción de la edición francesa, 1987, por G. RAMELLA]: « queste donne, una volta che si siano lasciate convincere e, scopertesì corrotte per la caduta del loro corpo infermo ». En relación al valor de *semel*, ver asimismo los c. 47a y 69.



*eo quod lapsae potius uideantur,] placuit eas in finem communionem accipere debere.*

- 14a. Muchacha bautizada que se case con quien ha fornicado<sup>60</sup> [excomuni3n de un a3o]: *uirgines quae uirginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas uiolauerint duxerint et tenuerint maritos[, eo quod solas nuptias uiolauerint,] post annum sine paenitentia reconciliari debebunt.*
- 14b. Muchacha bautizada que no se case con quien ha fornicado<sup>61</sup> [penitencia de cinco a3os]: *uel si alios cognouerint uiros[, eo quod moechatae sint,] placuit per quinquennii tempore acta legitima paenitentia admitti eas ad communionem oportere.*
16. Padre bautizado que case a su hija con un jud3o o hereje<sup>62</sup> [excomuni3n de cinco a3os]: *haeretici si se transferre <uoluerint> ad ecclesiam catholicam, [nec] ipsis catholicas dandas esse*

<sup>60</sup> En el c. 15 aparece tambi3n la palabra *uirgo* con el significado de muchacha o doncella n3bil. El c. 14 incluye a las *desponsatae*. Ver n. 61 y 87.

<sup>61</sup> Ver n. 60. El c. 31 contempla el caso del joven var3n que ha fornicado antes de casarse (ver n. 70).

<sup>62</sup> Ver n. 87. Ver J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « Los c3nones », cit., p. 561; EID., « ¿C3nones? », cit., p. 332-338. A diferencia de lo que sucede con las interdicciones de los matrimonios entre cristianos – o, mejor, cristianas – y paganos, las proscripciones de enlaces entre cat3licos y herejes no se documentan hasta finales del siglo iv. Prohibiciones de nupcias con herejes: *Conc. Laod.* (s. iv ex.), c. 10, p. 134-135 [P.-P. JOANNOU, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]; c. 31, p. 143 (= *Conc. Agath.* [506], c. \*20 [\*67], p. 228); *Breu. Hippon.* (393 [397]) [*breu. stat.*], c. 12, p. 37 [CCSL 149] – cf.: *Can. in causa Apiarii* (419) [*rec. coll. Italicarum*], c. 26, p. 125 [CCSL 149]; [*rec. coll. Dionysii*] c. 21, p. 141; *Conc. Carthag.* (525) [*conc. tert.* (397)], c. G, p. 264 [CCSL 149]; Ferrandus, *Breu. can.* (a. a. 546), c. 40, p. 290 [CCSL 149] – ; *Conc. Chalc.* (451), c. 14, p. 80-81; Ferrandus, *Breu. can.* (a. a. 546), c. 180, p. 302. Prohibiciones de nupcias con jud3os: *Cod. Theod.*, 16, 8, 6 (339), p. 888; Ambrosius, *De Abraham*, 1, 9, 84, p. 555, l. 18-21 [CSEL 32, 1]; *Cod. Theod.*, 3, 7, 2 (388), p. 142 (= 9, 7, 5 [388], p. 448; *Cod. Iust.*, 1, 9, 6 [388], p. 61); *Conc. Chalc.* (451), c. 14, p. 80-81; *Conc. Aurel.* II (533), c. 19, p. 101 [CCSL 148A]; *Conc. Claremont.* (535), c. 6, p. 106-107 [CCSL 148A]; *Conc. Aurel.* III (538), c. 14 (13), p. 120; *Conc. Tolet.* III (589), c. 14, p. 120-121. N3tese que la imposici3n de la conversi3n a los herejes – como requisito imprescindible para poderse casar con cat3licas – aparece en: *Conc. Laod.* (s. iv ex.), c. 31, p. 143 (= *Conc. Agath.* [506], c. \*20 [\*67], p. 228); *Conc. Chalc.* (451), c. 14, p. 80-81. Resulta evidente la proximidad existente entre el c. 31 de Laodicea y el c. 16 pseudoiliberritano. Seg3n se colige de los testimonios aducidos, hasta mediados del siglo v no se documentan c3nones en contra de los matrimonios entre jud3os y cat3licos. Ver K. L. NOETHLICHs,

*puellas; sed neque Iudaeis neque haereticis dare placuit [eo quod nulla possit esse societas fideli cum infidele]. si contra interdictum fecerint parentes, abstinere per quinquennium placet.*

17. Padre bautizado que case a su hija con un sacerdote pagano<sup>63</sup> [excomunió vitalicia]: *si quis forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem.*
18. Clérigo mayor que, después de ser ordenado, cometa adulterio<sup>64</sup> [excomunió vitalicia]: *episcopi, presbyteres et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit [et propter scandalum et propter profanum crimen] nec in finem eos communionem accipere debere.*
- 20a. Clérigo que cobre intereses<sup>65</sup> [deposición y excomunió de duración no indicada]: *si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere.*

*Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*, Berlin 2001, p. 71-72 y 161-172. Ver n. 80 y 82.

<sup>63</sup> Ver n. 62 y 87.

<sup>64</sup> Cf.: *Conc. Neocaes.* (319?), c. 1, p. 75 [P.-P. JOANNOU, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]; *Can. apost.*, 25, p. 570; Basilius Caes., *Ep.*, 188, c. 3, p. 124-125; Id., *Ep.*, 199, c. 32, p. 161; Id., *Ep.*, 217, c. 51, p. 209-210; c. 70, p. 212-213.

<sup>65</sup> La codicia es recriminada tanto por los textos conciliares como por la restante literatura patristica. Respecto a las condenas sinodales, cf.: *Conc. Arel.* I (314), c. 13 (12), p. 11 [CCSL 148]; *Conc. Nicaen.* (325), c. 17, p. 38; *Conc. Carth.* (345-348), c. 13, p. 9 [CCSL 149]; *Conc. Laod.* (s. iv ex.), c. 4, p. 132; *Bren. Hippon.* (393 [397]) [*bren. stat.*], c. 22, p. 39; *Can. in causa Apiarri* (419) [*rec. cod. Y F W*], c. 16, p. 105; [*rec. coll. Ital.*] c. 18, p. 122-123; [*rec. coll. Dion.*] c. 5, p. 134; c. 16c, p. 138; *Conc. Turon.* I (461), c. 13, p. 147; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 14, p. 117; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 55 (67), p. 175; *Conc. Tarrac.* (516), c. 3, p. 273 [F. RODRÍGUEZ, IV, Madrid 1984]; *Conc. Aurel.* III (538), c. 30 (27), p. 125; Ferrandus, *Bren. can.* (a. a. 546), c. 115, p. 297; c. 123, p. 297. Ver: R. P. MALONEY, « Early Conciliar Legislation on Usury: A Contribution to the Study of Christian Moral Thinking », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 39 (1972), p. 145-157; M. GIACCHERO, « L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal iv al ix secolo », *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, 4 (1981), p. 307-365; E. BIANCHI, « In tema d'usura. Canoni conciliari e legislazione imperiale del iv secolo », *Athenaeum*, 61, 3/4 (1983), p. 321-342, y 62, 1/2 (1984), p. 136-153. Cf. asimismo: R. P. MALONEY, « Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought », *Traditio*, 27 (1971), p. 79-109; Id., « The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking », *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), p. 241-265; M. FORLIN-

- 20b. Bautizado — ¿o catecúmeno? — que siga cobrando intereses después de prometer, al ser amonestado por ello, que no lo haría más<sup>66</sup> [exclusión de la iglesia]: *si quis etiam laicus accipere probatur usuras et promiserit correptus iam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei ueniam tribui; si uero in ea iniquitate durauerit, ab ecclesia esse proiciendum*.
21. Bautizado que, hallándose en la ciudad, no acuda a la iglesia durante tres domingos consecutivos<sup>67</sup> [excomuni3n breve]: *si quis in ciuitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur*[, *ut correptus esse uideatur*].
22. Adulto bautizado pasado a la herejía que regrese al catolicismo<sup>68</sup> [penitencia de diez años]: *si quis de catholica ecclesia*

PATRUCCO, « Povertà e ricchezza nell'avanzato iv secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea », *Aevum*, 47, 3/4 (1973), p. 225-234; V. KULBOKAS, *La dottrina della Chiesa sull'usura: studio storico-teologico*, Roma 2004, p. 51-60. A partir del siglo iv las disposiciones sinodales penalizan reiteradamente la usura de los clérigos; en cambio, si prescindimos del c. 20b pseudoiliberritano, debemos esperar hasta el siglo vii para documentar cánones en contra de laicos usureros.

<sup>66</sup> Ver n. 65.

<sup>67</sup> Mediante esta disposici3n se persigue la asistencia regular de los fieles a la iglesia durante la asamblea dominical. Cf. *Conc. Sard.* (343), c. 11, p. 176 [P.-P. JOANNOU, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)] — cf. asimismo: c. 12, p. 177-178; c. 16, p. 183.

<sup>68</sup> En 3poca antigua, adquiriría una notable complejidad el tránsito entre dos iglesias que no estaban en comuni3n. Adem3s de la cuesti3n recogida en el c. 22, desde la perspectiva cat3lica se daba tambi3n el caso, que revestía poca gravedad, de los herejes — o de los bautizados en una Iglesia herética — que asumían el catolicismo — ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 343-344, n. 41 — o de aquellos ni3os cuyo bautismo era incierto. Por lo que respecta a los bautizados — en la Iglesia cat3lica — convertidos despu3s en herejes que, desde la herejía, querían volver a su Iglesia primigenia, los testimonios existentes se muestran unánimes en indicar, ya desde el siglo iii, que debían soportar penitencia: Cyprianus, *Ep.*, 71, 2, 1-3, p. 518-519 [CCSL 3C]; Id., *Ep.*, 74, 12, p. 579-580 [CCSL 3C]; Augustinus, *De unico bapt. c. Petil.*, 12, 20, 53, p. 20, l. 18-23 [CSEL 53]; Innocentius I, *Ep.*, 17, 8, col. 531 [Jaffé, 303] [PL 20]; 11, col. 533-534; Leo I, *Ep.*, 159, 6-7, col. 1138-1139 [Jaffé, 536] [PL 54]; Felix II, *Ep.*, 13, 6-8 [Conc. Rom. (487), c. 4], p. 263-265; Conc. Epaon. (517), c. 29, p. 31 (= Conc. Agath. [506], c. \*13 [\*60], p. 227); Vigilius, *Ep.*, 1, 3, col. 831 [Jaffé, 907] [PL 84]; Conc. Aurel. IV (541), c. 8, p. 134 [CCSL 148A]; Conc. Ilerd. (546), c. 9, p. 304. Se refieren sólo a los clérigos: Cyprianus, *Ep.*, 72, 2, 1, p. 525-526 [CCSL 3C] — cf.

*ad haeresem transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic paenitentiam non esse denegandam [eo quod cognoverit peccatum suum]; qui etiam decem annis agat paenitentiam; cui post decem annos praestari communio debet. si uero infantes fuerint transducti[, quod non suo uitio peccauerint,] incunctanter recipi debent.*

30. Joven que fornicase antes de ser ordenado subdiácono<sup>69</sup> [deposición]: *subdiaconos eos ordinari non debere qui in adultetia sua fuerint moechati[, eo quod postmodum per subreptionem ad altiore gradum promoueantur;] uel si qui sunt in praeteritum ordinati, amoueantur.*
31. Joven bautizado que fornicase antes de tomar esposa<sup>70</sup> [penitencia de duración no especificada hasta que se case]: *adulescentes qui post fidem lauacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima paenitentia placuit ad communionem eos admitti.*
33. Clérigo mayor que transgreda la ley de la continencia sacerdotal<sup>71</sup> [deposición]: *placuit in totum prohiberi episcopis,*

2, 3, p. 527, l. 63-67 –; Felix II, *Ep.*, 13, 5 [*Conc. Rom.* (487), c. 2], p. 262-263. Nótese que prácticamente la misma frase aparece tanto en el c. 22 – *si quis de catholica ecclesia ad haeresem transitum fecerit* – como en la *ep.* 17, fechada el 13 de diciembre del 414, de Inocencio I – *si quis uero de catholica ad haeresim transiens*. De la equiparación que este pontífice establece entre el paso a la herejía y el tránsito al paganismo y, asimismo, del hecho de que el romano se remita, al respecto, a la autoridad de los cánones resulta que, en este punto, Inocencio I tiene presente el c. 11 de Nicea: este referente niceno todavía se detecta en el c. 9 del concilio ilderdense. Ver n. 77.

<sup>69</sup> El término *adulescentia* también aparece en la *ep.* 1 de Siricio, quien se refiere expresamente al comportamiento sexual que debe tenerse en los primeros años de la pubertad para poder ser ordenado subdiácono: Siricius, *Ep.*, 1, 13, col. 1142. Cf. 14, col. 1143 – inicio del *cursus* eclesiástico en edad madura. Indica Agustín: *huic succedit adolescentia, cui iam propagationem proles natura permittit et patrem facit* (Augustinus, *De uera relig.*, 48, p. 217 [CCSL 32]).

<sup>70</sup> Ver: J. VILELLA - P.-E. BARREDA, « ¿Cánones? », cit., p. 368-369; J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 347-248. El c. 31 incluye a los *desponsati*. Ver n. 60 y 87.

<sup>71</sup> La cronología del c. 33 pseudoiliberitano no puede situarse antes de finales del siglo IV – pudiendo ser más tardía –, habida cuenta de que esta disposición impone la continencia completa a los eclesiásticos investidos con órdenes mayores: los hombres casados que acceden a tales órdenes también tienen prohibido hacer uso del matrimonio. Preceptos romanos: Ps. Damasus, *Decret. ad episc. Galliae*, 5-6, p. 74-77; Siricius, *Ep.*, 1, 8-11, col. 1138-1141; Id., *Ep.* [*Conc. Thel.* (418)], 5, 9, p. 61-62 (*Jaffé*, 258) [CCSL 149] – se

trata de una carta sinodal del concilio romano del 386, presidido por Siricio, que sólo se ha conservado en las actas del sínodo africano celebrado, 32 años después, en *Telepte* —; Innocentius I, *Ep.*, 2, 12-13, col. 475-477; Id., *Ep.*, 6, 1, p. 59-62 (*Jaffé*, 293) [H. WURM, *Apollinaris*, 12, 1 (1939)]; Id., *Ep.*, 38, col. 605 (*Jaffé*, 315) [PL 20]; Leo I, *Ep.*, 14, 4, col. 672-673 (*Jaffé*, 411) [PL 54]; Socrates, *Hist. eccl.*, 5, 22, 50-52, p. 301-302 [GCS NF 1]; Leo I, *Ep.*, 167, 3, col. 1204; *Exc. dir. Iobanne II Caesarium Arel.*, p. 88, l. 36-41 [CCSL 148A]; Pelagius I, *Ep.*, 19, 26, p. 61, l. 130-132 (*Jaffé*, 978) [P. M. GASSÓ - C. M. BATLLE, Montserrat 1956]; Id., *Ep.*, 47, p. 127-128 (*Jaffé*, 1006) [P. M. GASSÓ - C. M. BATLLE, Montserrat 1956]; Gregorius I, *Dial. libri*, 4, 12, 2-3, p. 48-50 [SC 260 y 265]. Son posteriores al sínodo romano del 386 los otros concilios latinos que estipulan la plena continencia conyugal para los casados que accedían a los grados eclesiásticos superiores. Estas disposiciones sinodales se documentan en todas las grandes regiones occidentales desde finales del siglo iv. Testimonios conciliares galos: *Conc. Taur.* (398), c. 8, p. 58 [CCSL 148]; *Conc. Arausic.* I (441), c. 21-23 (22-24), p. 84 [CCSL 148]; *Conc. Turon.* I (461), c. 1-2, p. 143-145; *Conc. Venet.* (461/491), c. 11, p. 154; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 2, p. 114; *Conc. Agath.* (506), c. 9, p. 196; c. 16, p. 201; *Conc. Epaon.* (517), c. 37, p. 34; *Conc. Arel.* IV (524), c. 2, p. 43-44 [CCSL 148A]; *Conc. Aurel.* II (533), c. 8, p. 100; *Conc. Claremont.* (535), c. 13, p. 108; *Conc. Aurel.* III (538), c. 2, p. 114-115; c. 7, p. 117; *Conc. Aurel.* IV (541), c. 17, p. 136; *Conc. Aurel.* V (549), c. 4, p. 149; c. 9, p. 151; *Conc. Turon.* II (567), c. 13, p. 180-181; c. 20, l. 183-184; *Conc. Matic.* (581/583), c. 11, p. 225; *Conc. Lugd.* (583), c. 1, p. 232; *Conc. Autissiod.* (561/605), c. 20-21, p. 267-268. Cf.: Lupus et Eufronius, *Ep. ad Thalassium*, p. 140, l. 22-27 [CCSL 148]; Veranus Cabellit., *Sent. de cast. sacerdot.*, col. 701-702 [PL 72]. Testimonios conciliares africanos: *Conc. Carthag.* (390), c. 2, p. 13 [CCSL 149]; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [VII, *not. de conc. Carthag.* (401)], c. 70, p. 201; *Can. in causa Apiarii* (419) [*rec. cod. Y F W*], c. 3-4, p. 149; [*rec. coll. Italicarum*] c. 30, p. 126. Testimonios conciliares hispanos: *Conc. Tolet.* I (400), c. 1, p. 328; *Conc. Gerund.* (517), c. 6, p. 287 [F. RODRÍGUEZ, IV, Madrid 1984]; *Conc. Tolet.* II (531), c. 1, p. 347-349 [F. RODRÍGUEZ, IV, Madrid 1984]; *Conc. Tolet.* III (589), c. 5, p. 112-114; *Conc. Caesar.* II (592), c. 1, col. 317 [PL 84]; *Conc. Tolet.* (597), c. 1, p. 156 [J. VIVES, Barcelona-Madrid 1963]. Cf. Martinus, *Cap. Martini*, c. 39, p. 135. Otros testimonios patrísticos: Epiphanius Constantiens., *Adu. haer.*, 59, 4, 1-7, p. 367-368 [GCS 31]; Id., *De fide*, 21, 3-11, p. 521-522 [GCS 37]; Ambrosiaster, *Comment. in ep. i ad Tim.*, 3, 13, p. 268-270 [CSEL 81, 3]; Id., *Quaest. Vet. Noui Test.*, 127, 35, p. 414-415 [CSEL 50]; Timotheus I Alex., *Resp. can.*, 27, p. 256-257 [P.-P. JOANNOU, II, Grottaferrata 1963 (Fonti, 9)]; Ambrosius, *De offic. ministr.*, 1, 44, 218, p. 200 [M. TESTARD, Paris 1984-1992]; 1, 50, 149, p. 216; Id., *Ep.*, 14 [extra coll.], 62, p. 267 [CSEL 82, 3]; Hieronymus, *Comment. in ep. ad Tit.*, 1, 8-9, col. 568-569 [PL 26]; Id., *Adu. Iovin.*, 1, 34, col. 257 [PL 23]; Id., *Ep.*, 49, 2, p. 352, l. 3-9 [CSEL 54]; 10, p. 365, l. 6-10; 21, p. 387, l. 1-3; Id., *C. Vigil.*, 2, p. 7-8 [CCSL 79C]; Augustinus, *De adult. coning.*, 2, 22, p. 409-410. Resultan significativas las explícitas refe-

*presbyteris et diaconibus positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios. quicumque uero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.*

34. Bautizado que encienda, durante el día, cirios en una construcción martirial<sup>72</sup> [excomunió de duració no especificada]: *cereos per diem placuit in cimiterio non incendi; [inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt.] qui haec non obseruauerint, arceantur ab ecclesiae communione.*

rencias a Siricio que hallamos en Inocencio I y en el concilio de Agde – Inocentius I, *Ep.*, 6, 1, p. 59-60; *Conc. Agath.* (506), c. 9, p. 196. Es asimismo revelador que el c. 1 del concilio de Tours, reunido en el 461, remita, aunque no directamente, a lo estipulado por Siricio – o Dámaso – o por Inocencio I, este último en sus respuestas a Victricio de Rouen – *ep.* 2 – o a Exuperio de Tolosa – *ep.* 6 –, ambas entroncadas con el mandato de Siricio: la imposición de la continencia a los eclesiásticos mayores emana de los preceptos romanos, los cuales no se atestiguan antes de Siricio – o de Dámaso. Cabe señalar también que en la *ep.* 1 de Siricio encontramos *honorem clericatus*, mientras que en el c. 33 hay *ab honore clericatus*. En los cánones pseudoiliberitanos, *clericatus* únicamente aparece en el c. 33, mientras que *honor* también está en la rúbrica del c. 76. Ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 351-356. Ver asimismo R. GRYSON, « Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexion sur les publications des années 1970-1979 », *Revue théologique de Louvain*, 11 (1980), p. 157-185, p. 160-164.

<sup>72</sup> Respecto al significado de *cimiterium* – grafía, también presente en el c. 35, que evidencia el itacismo en la transcripción latina del genuino *κοιμητήριον* –, ver: A. FERRUA, « Il Cimitero dei nostri morti », *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane* [ed. por C. CARLETTI, V. FIOCCHI NICOLAI, D. MAZZOLENI y A. NESTORI], Bari 1991, p. 284-296 [artículo publicado inicialmente en *La Civiltà Cattolica*, 109, 4 (1958), p. 273-285]; Id., *Note al Thesaurus linguae Latinae. Addenda et corrigenda (A-D)*, Bari 1986, p. 121. A principios del siglo V, algunos eclesiásticos occidentales consideraban que el encendido diurno de cirios en tumbas – vinculado al culto de los *martyres* – constituía un acto de idolatría: Hieronymus, *Ep.*, 109, 1, p. 352, l. 10-24 [CSEL 55]; Id., *C. Vigil.*, 4, p. 10-11; 7, p. 16-18; 10, p. 22. La prohibición contenida en el c. 34 pseudoiliberitano debió tener un acatamiento escaso – sobre todo a causa de la amplitud adquirida por el fenómeno martirial –, a pesar de que ciertos textos patrísticos recriminen los usos paganos basados en el fuego: Tertullianus, *Apol.*, 46, 4, p. 160, l. 18-20 [CCSL 1]; Lactantius, *Div. inst.*, 6, 2, p. 481-483 [CSEL 19]; Iohannes Chrys., *In kalendas*, 3, 3, col. 957 [PG 48]; *Can. apost.*, 71, p. 586; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 23, p. 119.

37. Energúmeno<sup>73</sup> bautizado que encienda lámparas en público<sup>74</sup> [excomunión de duración no especificada]: *eos qui ab immundis spiritibus uexantur, si in finem mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse communionem. prohibendum etiam ne lucernas ii publice accendant; si facere contra interdictum uoluerint, abstineantur a communione.*
40. Terrateniente bautizado que perciba donaciones al ídolo<sup>75</sup> [excomunión de cinco años]: *prohiberi placuit ut, cum ra-*

<sup>73</sup> Forma presente en la rúbrica del c. 37 y en el c. 29. El c. 17 del sínodo de Ancira – el primer texto sinodal en el que se atestigua una referencia a los « posesos » – no utiliza el término ἐνεργούμενος: *Conc. Anc.* (314), c. 17, p. 68-69. Sin embargo, Ferrando ya menciona a los *energumeni* en su resumen del c. 17 ancirano: *ut hi qui sicut muta animalia uixerunt, inter energumenos orent* (Ferrandus, *Breu. can.* [a. a. 546], c. 149, p. 300). También aparece *energumeni* en el concilio I de Orange: *Conc. Arausic.* I (441), c. 13-14 (14-15), p. 82 – cf. *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 40, p. 122. Corresponden asimismo al siglo v las otras disposiciones conciliares – o de índole sinodal – más antiguas de Occidente que usan – transcrito – el vocablo ἐνεργούμενος – participio medio de ἐνεργέω que, en latín, tiene siempre el significado de « poseso » o « endemoniado » –: *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 62-63 (90-92), p. 176; c. 95 (7), p. 182-183. Son, además, galos los primeros usos latinos documentados de ἐνεργούμενος: Sulpicius Seuerus, *Dial.*, 1, 20, 8-9, p. 173 [CSEL 1]; 2, 8, 9, p. 190; 3, 6, 2, p. 104; 3, 6, 3, p. 204; 3, 13, 5, p. 211; 3, 14, 1, p. 211-212. Poco posterior a los *Dialogi* de Sulpicio Severo es la *ep.* 25 de Inocencio I, en la cual también aparece *energumenus*: Innocentius I, *Ep.*, 25, p. 28, l. 110. Se sitúa igualmente durante los primeros decenios del siglo v el testimonio facilitado por Máximo de Turín: Maximus Taurin., *Serm.*, 69, 2, p. 289, l. 34-35 [CCSL 23]. Desde la primera mitad del siglo v esta palabra ya aparece, pues, con frecuencia en la patrística latina, sobre todo en los autores galos de la sexta centuria. Ver A. ROUSSELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990, p. 134-136.

<sup>74</sup> Ver F. J. DÖLGER, « Der Ausschluß der Besessenen (Epileptiker) von Oblation und Kommunion nach der Synode von Elvira », *Antike und Christentum*, 4 (1933/1934), 2, p. 110-129, p. 119-120. Ver n. 72.

<sup>75</sup> El c. 40 prohíbe que los terratenientes perciban de sus propiedades cualquier cosa que hubiera sido donada al ídolo, e impone una excomunión de cinco años a quienes transgredan este precepto. Mediante esta disposición – que evidencia el funcionamiento de núcleos cultuales paganos en los *fundi* –, se persigue evitar que los *possessores* bautizados se contaminen con ofrendas idolátricas rurales y, también, restringir esta actividad cultural – el cumplimiento del c. 40 comportaba que el propietario no obtenía provecho de la misma. La paulatina cristianización de las aristocracias urbanas – ver n. 76 – conlleva la paradoja de que algunos bautizados tuvieran fincas donde había templos o santuarios paganos – en época romana no se concebía la

*tiones suas accipiunt possessores, quicquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant; si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos.*

41. Amo bautizado que, a pesar de ser advertido, no impida, en la medida de sus posibilidades, que sus esclavos domésticos tengan ídolos – o que no se mantenga puro de idolatría –<sup>76</sup> [exclusión de la iglesia]: *admoneri placuit fideles ut in quantum possunt prohibeant ne <serui> idola in domibus suis habeant. si uero uim metuunt seruorum, uel se ipsos puros conseruent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.*
46. Exapóstata bautizado que, sin haber cometido idolatría, regrese a la iglesia después de mucho tiempo<sup>77</sup> [excomunión de diez años]: *si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reuersus nec fuerit idolator, post decem annos placuit communionem accipere.*
- 47a. Bautizado que, tras haber cometido adulterio reiteradamente, en peligro de muerte prometa dejar de pecar<sup>78</sup> [penitencia-comunión clínica]: *si quis fidelis habens uxorem*

existencia de un *fundus* sin referente religioso –, los cuales constituían una fuente de riqueza para el *dominus*. El dueño sin duda recibía, o podía recibir, una parte de las entradas realizadas en el centro cultural pagano, unas ganancias que también podían percibirse en el caso de los templos cristianos privados, documentados por vez primera en *Cod. Theod.*, 16, 5, 14 (388), p. 860. Otra ley, diez años posterior a la citada, evidencia que era algo usual la edificación de iglesias en *possessiones* y en *uici* por particulares que no renunciaban a sus derechos de propiedad sobre ellas: *Cod. Theod.*, 16, 2, 33 (398), p. 846.

<sup>76</sup> Al igual que el c. 40, el 41 también quiere preservar del contagio idólatrico tanto a los fieles hacendados como a quienes les están sujetos. A diferencia del c. 40 – circunscrito a las propiedades rurales, ver n. 75 –, el c. 41 toma en consideración el ámbito de la *domus*.

<sup>77</sup> Cf.: *Conc. Arel.* I (314), c. 22, 148, p. 13; Augustinus, *Ep.*, 93, 53, p. 496, l. 9-17 [*CSEL* 34, 2]; Innocentius I, *Ep.*, 17, 11, col. 533-534; Leo I, *Ep.*, 167, 19, col. 1209; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 25, p. 119. Ver n. 68.

<sup>78</sup> En el grupo C existen cuatro disposiciones – pertenecientes a dos cánones – que penalizan el adulterio sin divorcio: c. 47a, 47b, 78a y 78b. Diferentemente de lo que ocurre en B – ver n. 97 –, todos los cánones de C van dirigidos a los maridos. Ni en B ni en C se toman en consideración los repudios.



*non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conueniendus quod, si se promiserit cessaturum, detur ei communio.*

- 47b. Bautizado adúltero beneficiario de la penitencia-comunión clínica que, una vez restablecido, vuelva a pecar<sup>79</sup> [excomunió vitalicia]: *si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.*
49. Terrateniente bautizado — ¿o catecúmeno? — que, a pesar de ser advertido, permita a los judíos bendecir sus cosechas<sup>80</sup> [exclusión de la iglesia<sup>81</sup>]: *admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos, quos a Deo percipiunt cum gratiarum actione,] a Iudaeis benedici, ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem]; si quis post interdictum facere usurpauerit, penitus ab ecclesia abiciatur.*
50. Clérigo o laico bautizado que coma con judíos<sup>82</sup> [excomunió de duración no especificada]: *si uero quis clericus uel fidelis cum Iudaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri [ut debeat emendari].*
51. Clérigo que sea hereje antes de ser ordenado<sup>83</sup> [deposición]: *ex omni haerese fidelis si uenerit, minime est ad clerum*

<sup>79</sup> Ver n. 145.

<sup>80</sup> Antes del concilio de Laodicea no puede hablarse, en sentido estricto, de disposiciones sinodales antijudías (ver n. 62 y 82).

<sup>81</sup> C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du viii<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952, p. 63, interpreta la expresión *ab ecclesia abiiciendi* como excomunió: *Conc. Vasense* (442), c. 4, p. 97, l. 28-29 [CCSL 148] — cf. *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 47, p. 123.

<sup>82</sup> No parecen anteriores a finales del siglo iv las prohibiciones canónicas de compartir mesa con judíos: *Can. apost.*, 70, p. 584 — cf. c. 71, p. 586 —; *Conc. Laod.* (s. iv ex.), c. 38, p. 146 — cf. Ferrandus, *Breu. can.* (a. a. 546), c. 186, p. 302. En Occidente, debemos esperar hasta el concilio de Vannes para encontrar la interdicción de tomar alimentos con hebreos: *Conc. Venet.* (461/491), c. 12, p. 154. Cf.: *Conc. Agath.* (506), c. 40, p. 210; *Conc. Epaon.* (517), c. 15, p. 27-28; *Conc. Aurel.* III (538), c. 14 (13), p. 120 — cf. c. 33 (30), p. 126 —; *Conc. Matic.* (581/583), c. 15, p. 226. Los cánones de Agde, Épaone y Mâcon también aluden expresamente a clérigos y laicos: resulta clara la ascendencia gala del c. 50 pseudoiliberritano. Ver B. BLUMENKRANZ, « «Iudaeorum Conuiuia»: à propos du Concile de Vannes (465), c. 12 », *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Paris 1965, p. 1055-1058. Ver n. 62 y 80.

<sup>83</sup> Cf.: Augustinus, *De unico bapt. c. Petil.*, 12, 20, p. 20, l. 18-23; Innocentius I, *Ep.*, 17, 8, col. 531; 11, col. 533-534; Felix II, *Ep.*, 13, 8 [Conc. Rom. (487), c. 5], p. 265 — prescindimos de los mandatos únicamente referidos a

*promouendus. uel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur.*

52. Bautizado que coloque escritos difamatorios en la iglesia<sup>84</sup> [excomunión de duración no especificada<sup>85</sup>]: *ii qui inuenti fuerint famosas in ecclesia ponere, anathematizentur.*
53. Obispo que reconcilie a un excomulgado por otro obispo sin el permiso de éste<sup>86</sup> [deposición posible]: *placuit cumc-*

los eclesiásticos que desde la herejía se pasan al catolicismo; también de los relativos al donatismo. El c. 51 pseudoiliberitano difícilmente puede ser anterior a la restrictiva práctica que, acerca de la asunción del sacerdocio católico por exherejes, estipula el papado desde finales del siglo iv.

<sup>84</sup> El c. 52 pseudoiliberitano evidencia que, cuando fue redactado, las iglesias constituían un sitio adecuado para dar gran difusión al contenido de estos escritos: los edificios cultuales cristianos ya se habían convertido en un gran lugar público. Basilio de Cesarea se refiere a un hombre que había colgado un texto calumnioso en las puertas exteriores de una iglesia, fechoría que es castigada con la excomunión por el capadocio – cuya narración también refleja la punición de que era objeto la maledicencia en las leyes seculares –: *εἰς τοσοῦτον ἐξῆλθεν ἀσεβείας καὶ ὕβρεως ὥστε ἐμπλῆσαι μὲν τὴν πόλιν πᾶσαν τῶν κατ' ἐμοῦ βλασφημιῶν, προγράμματι δὲ δημοσίῳ στηλιτεῦσαι ἐκτεθέντι ἐπὶ τῶν προθύρων τῆς ἐκκλησίας* (Basilius Caes., *Ep.*, 289, p. 159 [Y. COURTONNE, III, Paris 1966]). A partir de época constantiniana, se atestiguan diferentes leyes imperiales en contra de los libelos difamatorios anónimos, a los cuales está dedicado el capítulo XXXIV del libro noveno del *Codex Theodosianus*.

<sup>85</sup> *Anathema* es utilizado, para indicar la excomunión, cuatro veces en los cánones transmitidos del concilio I de Zaragoza: en dos de ellos se añade el adjetivo *perpetuum* para evidenciar que se trata de una excomunión definitiva – *anathema sit in perpetuum* –: *Conc. Caesar.* I (378/380), c. 3, p. 294, l. 42 [F. RODRÍGUEZ, IV, Madrid 1984]; c. 4, p. 295, l. 51. Cf. Auitus Viennens., *Ep.*, 17 (15), p. 49, l. 9 [MGH aa 6, 2] – *non inrenocabili anathemate percuti*. Mediante el anatema, la excomunión revestía un carácter más solemne – ver A. AMANIEU, « Anathème », *Dictionnaire de droit canonique*, I, Paris 1935, col. 512-516; cf. asimismo C. VOGEL, « Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens », *Revue de droit canonique*, 2 (1952), p. 5-29, 171-194 y 311-328, p. 311-312. La palabra *ἀνάθεμα* – o su forma verbal – no se atestigua en ninguna resolución sinodal anterior a Nicea, donde figura en el símbolo antiarriano: *Conc. Nicaen.* (325) [*symp.*], p. 249 [G. L. DOSSETTI, Roma 1967] – ver M. MEIGNE, « Concile », cit., p. 370. El hecho de que el verbo *anathematizo* sólo aparezca una vez en los cánones pseudoiliberitanos constituye otra evidencia de su carácter no unitario.

<sup>86</sup> Diferentes preceptos sinodales reiteran que los excomulgados – laicos o eclesiásticos con rango inferior al episcopal – sólo pueden ser, en principio, reconciliados en la Iglesia donde se les impuso la excomunión – la cual

*tis ut ab eo episcopo quis recipiat communionem a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit. quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente uel consentiente a quo fuerat communione priuatus, sciat se huiusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo praestaturum.*

54. Padre bautizado que rompa los esponsales sin que ningún prometido hubiera cometido algún pecado grave<sup>87</sup> [exco-

era una competencia del obispo – : *Conc. Arel.* I (314), c. 17 (16), p. 12; *Conc. Nicaen.* (325), c. 5, p. 27-28; *Conc. Sard.* (343), c. 13, p. 178-179; *Conc. Caesar.* I (378/380), c. 5, p. 295; *Conc. Carthag.* (390), c. 7, p. 15; *Conc. Nemaus.* (394/396), c. 3, p. 50; *Conc. Taur.* (398), c. 5, p. 57; *Can. in causa Apiarii* (419) [*rec. coll. Dion.*], c. 9, p. 135-136; *Conc. Carthag.* (424/425), p. 171 [CCSL 149]; *Conc. Arausic.* I (441), c. 10 (11), p. 81; Felix II, *Ep.*, 13, 9 [*Conc. Rom.* (487), c. 2], p. 265; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 8, p. 115; *Conc. Turon.* II (567), c. 8, p. 178-179; *Conc. Lugd.* (567/570), c. 4, p. 202 [CCSL 148A]; *Conc. Paris.* (556/573), c. 7, p. 208. Algunos de estos cánones indican – como el c. 53 pseudoiliberitano – que los obispos conscientemente transgresores de esta norma deben rendir cuenta de su actuación en un concilio: *Conc. Sard.* (343), c. 13, p. 178-179; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 8, p. 115. Cf.: *Conc. Arausic.* I (441), c. 10 (11), p. 81; *Conc. Turon.* II (567), c. 8, p. 178-179; *Conc. Paris.* (556/573), c. 7, p. 208. Más complejo resultaba, por supuesto, excomulgar a un obispo.

<sup>87</sup> Una de las características más genuinas del matrimonio romano es, sin duda alguna, el acto de los *sponsalia*, acordados o pactados por quienes tenían la *potestas* paterna – ver: P. VOCI, « Storia della patria potestas da Costantino a Giustiniano », *Studia et documenta historiae et iuris*, 51 (1985), p. 1-72; A. ARJAVIA, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996, p. 28-75; ID., « Paternal Power in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies*, 88 (1998), p. 147-165 – : los hijos estaban sometidos a la autoridad del padre hasta la muerte de éste o su emancipación, y el derecho reservaba únicamente a los progenitores el poder de decisión en materia matrimonial – con frecuencia los padres establecían el compromiso prenupcial cuando sus hijos todavía eran niños. Ver, por ejemplo, J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987, p. 32-34. Dirigido a los padres, el c. 54 sólo permite romper la *fides sponsaliorum* en el caso de que uno de los prometidos hubiera cometido un pecado grave, especificándose asimismo que no constituye motivo de quebrantamiento el hecho de que hubieran mantenido relaciones sexuales (ver n. 60-61 y 70). La disposición contenida en este canon hace referencia, pues, a los *sponsalia* del derecho romano y refuerza la obligación de fidelidad a la promesa de matrimonio, poco garantizada por la legislación civil anterior a Constantino I: L. ANNÉ, « La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle », *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 3 (1935), p. 513-550, p. 526-531; C. PIETRI, « IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles. Le mariage chrétien à Rome », en *Histoire vécue du peuple chrétien* [dir. por J. DELUMEAU], I, Toulouse 1979, p. 105-131, p. 123-125; P. L. REYNOLDS,

muni6n de tres a6os]: *si qui parentes fidem fregerint sponsaliorum, triennii tempore abstineantur. si tamen idem sponsus uel sponsa in graui crimine fuerint deprehensi, excusati erunt parentes. si in eisdem fuerit uitium et polluerint se, superiori sententia seruetur.*

55. *Flamen* bautizado que s6lo porte corona, sin realizar sacrificios ni entregar nada suyo a los 6dolos<sup>88</sup> [excomuni6n de dos a6os]: *sacerdotes qui tantum coronas portant nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant, placuit post biennium accipere communionem.*
56. *Duumuir* bautizado – ¿o catec6meno? – en activo<sup>89</sup> [exclu-

*Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Leiden-New York-K6ln 1994, p. 315-318. En su respuesta – del 11 de febrero del 385 – a la consulta del obispo Himerio de Tarragona, Siricio proh6be – como el c. 54 pseudoiliberitano – que una muchacha prometida con uno sea tomada por otro en matrimonio: Siricius, *Ep.*, 1, 5, col. 1136-1137. Ver J. VILELLA, « La ep6stola », cit., p. 347-348. Ver n. 62-63.

<sup>88</sup> Ver n. 44. Los c. 55, 56 y 57 se dirigen a las aristocracias ciudadanas vinculadas con actuaciones de car6cter pagano. Se trata, al parecer, sobre todo de las relacionadas con espect6culos: tanto en Roma como en los municipios exist6an *ludi*, obligatorios, organizados por los magistrados y *flamines* que estaban en activo (ver n. 89). El contenido de estos tres c6nones evidencia que, cuando fueron adoptados, pod6a ejercerse el flaminado o el duunvirato sin pr6cticas sacrificiales, una prueba de que ya estaba muy avanzada la secularizaci6n de los juegos tradicionales – proceso que se intensifica a partir de Teodosio I –, a pesar de que 6stos todav6a mantuvieran connotaciones idol6tricas. Inocencio I se refiere a los *coronati* en una carta enviada a los obispos hispanos: *neque de curialibus aliquem uenire ad ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum uel coronati fuerint, uel sacerdotium quod dicitur sustinuerint, et editiones publicas celebrauerint* (Innocentius I, *Ep.*, 3, 9, col. 492 [Jaff6, 292] [PL 20]).

<sup>89</sup> Ver n. 88. Durante los *Christiana tempora* – expresi6n acu6ada por Agust6n –, los magistrados ciudadanos segu6an organizando espect6culos: *Cod. Theod.*, 15, 5, 1 (372), p. 819; 12, 1, 109 (385), p. 689 – se exime a los curiales de presidirlos, aunque no de organizarlos; al parecer debido a los escr6pulos religiosos de los cristianos. Algunos textos eclesi6sticos proh6ben el acceso al clericato a quienes hubieran ejercido dignidades seculares: Ps. Damasus, *Decret. ad episc. Galliae*, 13, p. 81-82; Innocentius I, *Ep.*, 3, 7, col. 490-491; 9, col. 492; Id., *Ep.*, 37, 5, col. 604 (Jaff6, 314) [PL 20] – seg6n Inocencio I, los curiales no pueden convertirse en cl6rigos. Cf.: Zosimus, *Ep.*, 7, 2, col. 668-669 (Jaff6, 333) [PL 20]; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 4, 24, 15, p. 181; Theodoretus, *Hist. eccl.*, 4, 9, 4-5, p. 226 [GCS 44] – *ex epistola synodica*.

sión de la iglesia<sup>90</sup>): *magistratus uero uno anno quo agit dumniratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat*.

57. Bautizado que preste sus ropajes para engalanar desfiles seculares<sup>91</sup> [excomunión de tres años]: *matronae uel earum mariti ut uestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio temporis abstineantur*.
59. Bautizado que suba hasta el ídolo del templo para realizar un sacrificio o vea tal acto<sup>92</sup> [penitencia de diez años]: *prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitollii causa sacrificandi ascendat et uideat. quod si fecerit, pari crimine teneatur. si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur*.
61. Viudo bautizado que se case con la hermana bautizada de su esposa<sup>93</sup> [excomunión de cinco años, reducible en peli-

<sup>90</sup> *Cohibeo* tiene un matiz separativo que lo convierte en antónimo de *accedo* – aplicado tanto a iglesia (c. 21, 45 y 46) como a templo pagano (c. 1) – o *ascendo* (c. 59).

<sup>91</sup> Ver n. 88-89. A finales del siglo iv se atestiguan severos preceptos conciliares o disciplinarios respecto a quienes participaban en actos festivos considerados idolátricos: *Conc. Laod.* (s. iv ex.), c. 39, p. 146; *Can. apost.*, 71, p. 586. Son asimismo explícitos algunos pasajes homiléticos de Juan Crisóstomo: Iohannes Chrys., *In kalendas*, 3, 1, col. 954; 3, 3, col. 957. Cf. Augustinus, *C. ep. fund. Manich.*, 8, p. 202 [CSEL 25, 1].

<sup>92</sup> Ver J. VILELLA, « Cánones pseudoiliberitanos », p. 101-132.

<sup>93</sup> El c. 61 está dedicado a un vínculo considerado ilícito e incestuoso (ver n. 100) a partir de *Leu.*, 18, 18. Desde mediados del siglo iv, la legislación imperial prohíbe las segundas nupcias con la hermana de la esposa fallecida: *Cod. Theod.*, 3, 12, 2 (355), p. 150-151; 3, 12, 4 (415), p. 152-153. Cf. 3, 12, 3 (396), p. 151-152. Basilio evidencia la polémica que en su época existía al respecto: Basilius Caes., *Ep.*, 160, 1-5, p. 88-92 [Y. COURTONNE, II, Paris 1961]; Id., *Ep.*, 217, c. 78, p. 214. Los *Canones apostolorum* impiden el clericalto a quien hubiera tomado por esposa a la hermana de su anterior mujer – no prohíben, sin embargo, tales nupcias al conjunto de los fieles –: *Can. apost.*, 19, p. 568. Las referencias patrísticas latinas a la interdicción del matrimonio con la hermana de la esposa son facilitadas por textos relacionados con la *Gallia* – los conciliares a partir de inicios del siglo vi –: Ps. Damasus, *Decret. ad episc. Galliae*, 12, p. 80-81; Victorius, *Ep.*, 16\* (14), *apud* Auitus Viennens., *Ep.*, p. 48 [MGH aa 6, 2]; Auitus Viennens., *Ep.*, 17 (15), p. 49; Id., *Ep.*, 18 (16), p. 49-50 [MGH aa 6, 2]; *Conc. Aurel.* I (511), c. 18, p. 9-10; *Conc. Epaon.* (517), c. 30, p. 31-32 (= *Conc. Agath.* [506], c. \*14 [\*61], p. 227); *Conc. Claremont.* (535), c. 12, p. 107-108; *Conc. Aurel.* III (538), c. 11 (10), p. 118-119 – cf. *Conc. Aurel.* IV (541), c. 27, p. 139 –; *Conc. Paris.* (556/573), c. 4, p. 207; *Conc. Autissiod.* (561/605), c. 30, p. 269. Al indicar los tipos

gro de muerte<sup>94</sup>): *si quis post obitum uxoris suae sororem eius duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstinere, nisi forte uelocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis.*

62. Auriga o pantomimo (actor) bautizado – ¿o catecúmeno? – que, después de abandonar su profesión y de prometer no ejercerla más, vuelva a practicarla<sup>95</sup> [exclusión de la iglesia]: *si auriga aut pantomimus credere uoluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient et tunc demum suscipiantur, ita ut*

de uniones que no están permitidas a los cristianos – entre las cuales hay el matrimonio con la hermana de la anterior esposa –, el concilio de Tours, del año 567, remite a dos *interpretationes* de *Cod. Theod.* – 3, 12, 3 y 3, 12, 4; ninguna referencia se hace a 3, 12, 2 –, al c. 18 de Orléans I, al c. 30 de Épaone, y al c. 12 de Clermont: *Conc. Turon.* II (567), c. 22 (21), p. 188-191. Se prohíbe asimismo el matrimonio con dos hermanas en un canon – de probable ascendencia gala – recogido por Martín de Braga: *Martinus, Cap. Martini*, c. 79, p. 142.

<sup>94</sup> A diferencia de la Hispana, el Epítome impone una penitencia de cinco años al viudo que se case con la hermana de su anterior esposa: *qui duas sorores habuerit uxores quinque annos peniteat* (p. 402 de la edición de G. Martínez).

<sup>95</sup> Las primeras decisiones sinodales dirigidas a los profesionales de los *ludi* se documentan en el concilio I de Arlés: *Conc. Arel.* I (314), c. 4-5, p. 10. Estos dos cánones – que imponen la excomunión a los aurigas y actores mientras ejerzan como tales – aparecen unificados en la compilación denominada « concilio II de Arlés »: *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 20, p. 118. Tal praxis se ajusta a la respuesta dada por Cipriano acerca de un histrión bautizado: *Cyprianus, Ep.*, 2, 1, 1-2, p. 6-7 [CCSL 3B]. Cuando – a finales del siglo iv e inicios del v – se atestiguan otras disposiciones eclesiásticas relativas a quienes actuaban en los espectáculos, estos preceptos no estipulan su privación de la comunión, sino que prohíben su incorporación al catecumenado hasta que hubieran abandonado la actividad lúdica que realizaban: *Const. apost.*, 8, 32, 9, p. 236-238 [SC 320, 329 y 336]; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [VI, *not. de conc. Carthag.* (401)], c. 63, p. 197-198. Cf.: Hieronymus, *Vita s. Hilarionis*, 9, 4-6, p. 92 [A. A. R. BASTIAENSEN, Milano 1983]; Augustinus, *De fide et oper.*, 18, 33, p. 78-79 [CSEL 41]. El cambio de ocupación exigido a los actores para ser admitidos en la Iglesia se muestra acorde con las facilidades dadas – a partir de los años setenta del siglo iv – por la legislación imperial a las actrices para emanciparse de su oficio, hereditario e infame, mediante la asunción del cristianismo – sin tal posibilidad difícilmente podría existir el c. 62 pseudoiliberitano –: *Cod. Theod.*, 15, 7, 2 (371), p. 821; 15, 7, 4 (380), p. 822; 15, 7, 8 (381), p. 823; 15, 7, 9 (381), p. 823. Honorio decreta que las actrices de mimo liberadas retornen a su servicio público: *Cod. Theod.*, 15, 7, 13 (413), p. 824.

*ulterius ad ea non reuertantur; qui si facere contra interdictum temptauerint, proiciantur ab ecclesia.*

63. Bautizada que mate al fruto de su adulterio [excomuni3n vitalicia]<sup>96</sup>: *si qua per adulterium absente marito suo conceperit idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem*[, *eo quod geminauerit scelus*].
- 64a. Bautizada que no deje al hombre con quien comete adulterio<sup>97</sup> [excomuni3n vitalicia]: *si qua usque in finem mortis suae cum alieno uiro fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem.*
- 64b. Bautizada que ponga fin a su relaci3n adúltera<sup>98</sup> [penitencia de diez a3os]: *si uero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem acta legitima paenitentia.*
65. Clérigo que no repudie a su mujer al saber que ésta es adúltera<sup>99</sup> [excomuni3n vitalicia]: *si cuius clerici uxor fuerit moechata et scierit eam maritus suus moechari et non eam statim proiecerit, nec in finem accipiat communionem*[, *ne ab his qui exemplum bonae conuersationis esse debent, ab eis uideantur scelearum magisteria procedere*].
66. Bautizado que se case con la hija de su esposa<sup>100</sup> [excomuni3n vitalicia]: *si quis priuignam suam duxerit uxorem*[, *eo*

<sup>96</sup> Al imponer diez a3os de penitencia a las mujeres culpables de aborto o infanticidio, el c. 21 de Ancira indica que el  $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\varsigma$   $\theta\rho\omicron\varsigma$  establecía para tales pecadoras la excomuni3n hasta el lecho de muerte: *Conc. Anc.* (314), c. 21, p. 71. En el mismo sentido: Basilius Caes., *Ep.*, 188, c. 2, p. 124; Martinus, *Cap. Martini*, c. 77, p. 142. Cf. Ferrandus, *Breu. can.* (a. a. 546), c. 152, p. 30. Siete a3os de excomuni3n fija el concilio de Lérida: *Conc. Ilerd.* (546), c. 2, p. 300. Respecto a los testimonios patrísticos acerca del aborto, ver P. SARDI, *L'aborto ieri e oggi*, Brescia 1975, p. 65-100. Ver n. 102.

<sup>97</sup> La infidelidad conyugal tiene una nutrida representaci3n en el grupo B (c. 63, 64a, 64b, 65, 68, 69, 70a, 70b, 72a, 72b y 72c). De estos once preceptos, sólo uno – el c. 69 – va dirigido tanto a los hombres como a las mujeres (ver n. 103) : todos los demás tratan del adulterio de la esposa – y del necesario repudio que debe provocar en el marido – o de la viuda. A diferencia de lo que ocurre en el grupo A, estos cánones de B no contemplan divorcios.

<sup>98</sup> Ver n. 97.

<sup>99</sup> Cf. *Conc. Neocaes.* (319?), c. 8, p. 78-79. Ver G. CERETI, *Divorzio*, cit., p. 170-187. Ver n. 105.

<sup>100</sup> Basilio de Cesarea no admite, por incestuoso (ver n. 93), el matrimonio con la hijastra: Basilius Caes., *Ep.*, 160, 4, p. 91. Las siguientes alusiones a

*quod sit incestus,] placuit nec in finem dandam esse communionem.*

67. Bautizada que tenga hombres con el pelo largo o rizado<sup>101</sup> [excomunió de duració no especificada]: *prohibendum ne qua fidelis [uel catecumina] aut commatos aut uiros cinerarios habeat. quaecumque hoc fecerint, a communione arceantur.*
68. Catecúmena que mate al fruto de su adulterio<sup>102</sup> [dilación bautismal hasta el lecho de muerte]: *catecumina si per adulterium conceperit et praefocauerit, placuit eam in finem baptizari.*
69. Bautizado – mujer u hombre – que cometa adulterio sólo una vez<sup>103</sup> [penitencia de cinco años, reducible en peligro de muerte]: *si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere paenitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dare communionem. hoc et circa feminas observandum.*
- 70a. Bautizado que consienta el adulterio de su esposa<sup>104</sup> [excomunió vitalicia]: *si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem.*

esta cuestión son facilitadas por los concilios galos del siglo VI: *Conc. Epaon.* (517), c. 30, p. 31-32 (= *Conc. Agath.* [506], c. \*14 [\*61], p. 227); *Conc. Claremont.* (535), c. 12, p. 107-108; *Conc. Aurel. III* (538), c. 11 (10), p. 118-119; *Conc. Paris.* (556/573), c. 4, p. 207; *Conc. Autissiod.* (561/605), c. 28, p. 268. Cf. *Inst.*, 1, 10, 6, p. 4 [P. KRÜGER, I, Hildesheim 1954<sup>25</sup>]. Nótese que el c. 28 del sínodo de Auxerre está exclusivamente dedicado – al igual que el c. 66 pseudoiliberitano – al enlace entre padrastro e hijastra.

<sup>101</sup> Contrarios al mandato paulino – cf. Ambrosiaster, *Comment. in ep. i ad Cor.*, 11, 14-15, p. 124 –, los bucles y las melenas de los hombres son, además, considerados un recurso propiciador de la lujuria por los eclesiásticos: Tertullianus, *Ad uxorem*, 2, 8, 3, p. 145-146 [SC 273]; Ambrosius, *De Cain et Abel*, 1, 4, 14, p. 350, l. 21 [CSEL 32, 1]; Hieronymus, *Ep.*, 54, 13, p. 479, l. 3-13 [CSEL 54]; Id., *Ep.*, 66, 8, p. 657, l. 5-9 [CSEL 54]; Id., *Ep.*, 107, 9, p. 300, l. 8-12 [CSEL 55]; Id., *Ep.*, 117, 6, p. 428-429 [CSEL 55]; 8, p. 430-431. Cf.: Id., *Ep.*, 22, 28, p. 185-186 [CSEL 54]; Id., *Comment. in Ezech.*, 13, 44, 17-21, p. 657-658 [CCSL 75].

<sup>102</sup> Este precepto se halla orgánicamente vinculado con el c. 63, donde se contempla el mismo delito para la mujer casada bautizada. Ver n. 96.

<sup>103</sup> Cf. Augustinus, *Serm.*, 392, 3, col. 1711. Sólo en el c. 69 pseudoiliberitano se establece una equiparación entre el hombre y la mujer respecto al adulterio. Ver n. 97.

<sup>104</sup> Ver n. 105.



- 70b. Bautizado que, conocedor del adulterio de su esposa, finalmente la repudie<sup>105</sup> [excomuni3n de diez a3os]: *si uero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem*.
71. Bautizado que cometa estupro con muchachos<sup>106</sup> [excomuni3n vitalicia]: *stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem*.
- 72a. Viuda bautizada que case un no bautizado con quien ha cometido adulterio<sup>107</sup> [penitencia de cinco a3os]: *si qua uidua fuerit moechata et eundem postea habuerit maritum, post*

<sup>105</sup> Cf.: *Conc. Arel.* I (314), c. 11 (10), p. 11; *Conc. Anc.* (314), c. 20, p. 70; Augustinus, *De diuer. quaest.* lxxxiii, 83, p. 248-249; Id., *De fide et oper.*, 19, 35, p. 81, l. 7-13; *Conc. Venet.* (461/491), c. 2, p. 152. A pesar de que el marido tena la obligaci3n de repudiar a su esposa si era adúltera – y asa se colige de las sanciones contempladas para los dos supuestos recogidos en el c. 70 –, el contenido del c. 70a (ver n. 104) evidencia que las autoridades eclesiásticas tambi3n responsabilizaban, en parte, al laico por el comportamiento adúltero de su mujer. En cambio, el c. 65 – dirigido a los cl3rigos cuyas mujeres cometen adulterio – s3lo impone punici3n en el caso de que los maridos no las repudiaran: mientras la identidad es plena entre el c. 65 y el c. 70a, nada se dice respecto a los miembros del clero que, seg3n lo establecido, abandonaban a sus esposas adúlteras. Ver n. 53 y 99.

<sup>106</sup> *Stuprum* es un t3rmino aplicado, en principio, a situaciones en las que no existia *adulterium*: en el derecho cl3sico, este 3ltimo s3lo se daba, en realidad, cuando intervenia una mujer casada. Los juristas romanos incluyen en el estupro casuísticas sexuales ilícitas o reprobables – aunque a veces lo sean 3nicamente desde la perspectiva moral – : relaciones violentas, homosexuales – masculinas –, sacrilegas o incestuosas. En definitiva, se cometia estupro cuando la uni3n tena lugar entre un var3n y una no *nupta* o entre dos hombres. Ver G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce 1997, p. 171-179. Desde sus mismos inicios, la patrística se muestra muy severa en contra de la homofilia masculina. Tertuliano pone de manifiesto que, en su 3poca, los montanistas expulsaban de la Iglesia a los culpables de pecados sexuales contrarios a la naturaleza: Tertullianus, *De pud.*, 4, 5, p. 162. Diferentes textos disciplinares postconstantinianos siguen condenando la homosexualidad: Basiliius Caes., *Ep.*, 188, c. 7, p. 126; Id., *Ep.*, 217, c. 62, p. 212; Gregorius Nyss., *Ep. can. ad Letoium*, c. 4, p. 213-214; *Conc. Turon.* II (567), c. 15 (14), p. 181. Para Agust3n es m3s grave el estupro que el hurto: Augustinus, *C. mend.*, 19, p. 492 [CSEL 41].

<sup>107</sup> Los preceptos patrísticos no condenan, en t3rminos generales, las nupcias de las viudas, pero s3 sus relaciones adúlteras – precisamente las contempladas en los tres casos que recoge el c. 72, el cual no parece referirse a las viudas profesas. Ver: G. CERETTI, *Divorzio*, cit., p. 272-278; A. V. NAZZARO, « La vedovanza nel cristianesimo antico », *Annali della Facoltà di Lettere e Fi-*

*quinquennii tempus acta legitima paenitentia placuit eam communioni reconciliari.*

- 72b. Viuda bautizada que no se case con quien ha cometido adulterio, sino con otro<sup>108</sup> [excomunión vitalicia]: *si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem.*
- 72c. Viuda bautizada que case un bautizado con quien ha cometido adulterio<sup>109</sup> [penitencia de diez años, reducible en peligro de muerte]: *uel si fuerit ille fidelis quem accepit, communionem non accipiet nisi post decem annos acta legitima paenitentia, nisi infirmitas coegerit uelocius dari communionem.*
- 73a. Bautizado que, con su delación, ocasione una proscripción o ejecución<sup>110</sup> [excomunión vitalicia]: *delator si quis*

*losafia dell'Università di Napoli*, 26 (1983/1984), p. 103-132, p. 111-121; ID., « Figure di donne cristiane: la vedova », *Atti del II convegno nazionale di studi su 'La donna nel mondo antico'*, Torino 1989, p. 197-219. Respecto a la legislación imperial, ver R. BRUNO STOLA, « 'Viduae' e 'coetus viduarum' nella chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani », *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VIII Convegno internazionale*, Napoli 1990, p. 367-426, p. 383-426.

<sup>108</sup> Ver n. 107.

<sup>109</sup> Ver n. 107.

<sup>110</sup> A partir de Constantino I se atestigua la promulgación de varias leyes que sancionan severamente a quienes formularan, en el plano judicial, denuncias o acusaciones falsas — figuras delictuales hasta entonces regidas por la obsoleta *Lex Remmia* —: *Cod. Theod.*, 10, 10, 1 (313), p. 540; 10, 10, 2 (319 ?), p. 540; 10, 10, 3 (335), p. 540-541; 10, 10, 10 (365), p. 542; 9, 1, 9 (366 [381 ?]), p. 433 (= *Cod. Iust.*, 9, 46, 7 [366], p. 391); *Cod. Theod.*, 10, 12, 1 (368 ? 370 ? 373 ?), p. 550; 10, 12, 2 (368 ? 370 ? 373 ?), p. 550-551; 9, 1, 11 (373 [368]), p. 433; *Cod. Iust.*, 9, 46, 9 (382), p. 391; *Cod. Theod.*, 9, 39, 1 (383), p. 499; 9, 1, 14 (383), p. 435; 9, 39, 2 (385), p. 499-500 — cf. *Cod. Iust.*, 9, 46, 8 (385), p. 391 —; *Cod. Theod.*, 9, 39, 3 (398), p. 500; 9, 1, 19 (423), p. 437-438; *Cod. Iust.*, 9, 46, 10 (423), p. 391; *Cod. Theod.*, 10, 10, 33 (426), p. 549. Testimonios patrísticos relativos a los delatores o acusadores: *Conc. Arel.* I (314), c. 15 (14), p. 12 — cf. c. 14 (13), p. 12 —; Lactantius, *Div. inst.*, 6, 20, 16-17, p. 558, l. 15-20; Eusebius Caes., *Hist. eccl.*, 6, 9, 4-7, p. 538-540 [GCS NF 6, 1-2]; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [XVIII, *not. de conc. Carthag.* (419)], c. 130, p. 231; *Conc. Vasense* (442), c. 7, p. 99-100; *Conc. Chalced.* (451), c. 21, p. 86; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 24, p. 119; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 17 (55), p. 169; c. 52 (96), p. 174; *Conc. Aurel.* I (511), c. 6, p. 6-7; *Conc. Epaon.* (517), c. 24, p. 30; *Conc. Brac.* II (572), c. 8, p. 121 [C. W. BARLOW, New Haven 1950]; *Conc. Matisco.* (581/583), c. 19 (18), p. 228; *Conc. Autissiod.* (561/605), c. 41, p. 270. Ver n. 114.

*exstiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit praescriptus uel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem.*

- 73b. Bautizado que realice una delación en causas leves<sup>111</sup> [excomuni3n de cinco a3os]: *si leuior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem.*
- 73c. Catecúmeno que realice una delaci3n<sup>112</sup> [dilaci3n bautismal de cinco a3os]: *si catecuminus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.*
- 74a. Bautizado que realice un falso testimonio<sup>113</sup> [excomuni3n de duraci3n no especificada, pero en funci3n de la gravedad]: *falsus testis, prout est crimen, abstinebitur.*
- 74b. Bautizado que pruebe una testificaci3n suya que no comporte la pena capital<sup>114</sup> [excomuni3n de dos a3os]: *si tamen non fuerit mortale quod obicit, et probauerit, quod non tacuerit, bienni tempore abstinebitur.*
- 74c. Bautizado que no pruebe una testificaci3n suya que no comporte la pena capital<sup>115</sup> [excomuni3n de cinco a3os]: *si autem non probauerit, conuento clero placuit per quinquennium abstineri.*

<sup>111</sup> Ver n. 110.

<sup>112</sup> Ver n. 110.

<sup>113</sup> Los textos patrísticos facilitan algunas referencias — directas o indirectas — a los falsos testimonios: Basilius Caes., *Ep.*, 217, c. 64, p. 212; Iohannes Chrys., *In Matth. hom.*, 17, 4, col. 260 [PG 57-58]; 5, col. 261; Id., *Ad pop. Antioch. hom.*, 10, 6, col. 118 [PG 49]; Augustinus, *Ep.*, 153, 25, p. 424-425 [CSEL 44]; *Conc. Venet.* (461/491), c. 1, p. 151 (= *Conc. Agath.* [506], c. 37, p. 208); *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 46 (58), p. 173-174; *Conc. Epaon.* (517), c. 13, p. 27; *Conc. Ilerd.* (546), c. 7, p. 303; *Conc. Matic.* (581/583), c. 18 (17), p. 227-228. Existe una notable similitud entre el c. 1 de Vanes y el inicio del c. 74 pseudoiliberritano. El *falsus testis* que aparece en ambos encuentra otro paralelismo en un a3adido realizado al c. 15 de Arlés I: *sed falsum testem iuxta scripturam impunitum esse non licere* (*Conc. Arl.* I [314], c. 15 [14], p. 12, *in app. crit.*). Cf. A. DE LA HERA, « ‘Falsus testis’ y ‘delator’ (sobre la interpretaci3n de los cánones 73 y 74 del Concilio de Elvira) », *Anuario de historia del derecho espa3ol*, 33 (1963), p. 365-389. Ver n. 114.

<sup>114</sup> Ver n. 113. De 73a-b y de 74b-c cabe deducir que los c. 73, 74 y 75 hacen referencia a intervenciones efectuadas en tribunales seculares. De todas maneras, algunas partes de estos cánones tambi3n serian extensibles a causas dilucidadas en la audiencia episcopal — as3 puede ocurrir en 73b, 73c, 74a y 75.

<sup>115</sup> Ver n. 113.

75. Bautizado que acuse a clérigos mayores de delitos falsos o no probados<sup>116</sup> [excomunió vitalicia]: *si quis autem episcopum uel presbyterem uel diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in finem dandam ei esse communionem.*
- 76a. Diácono que confiese voluntariamente un pecado mortal cometido antes de su ordenación<sup>117</sup> [penitencia de tres años ¿y deposición?]: *si quis diaconum se permiserit ordinari et postea fuerit detectus in crimine mortis quod aliquando commiserit, si sponte fuerit confessus, placuit eum acta legitima paenitentia post triennium accipere communionem.*
- 76b. Diácono que no confiese voluntariamente un pecado mortal cometido antes de su ordenación<sup>118</sup> [deposición y penitencia de cinco años]: *quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta paenitentia accipere communionem laicam debere*<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Cf.: *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [XVIII, not. de conc. Carthag. (419)], c. 130, p. 231 (= *Conc. Hippon.* [427], c. 7a, p. 252 [CCSL 149]); *Conc. Chalc.* (451), c. 21, p. 86; *Conc. Aurel.* I (511), c. 6, p. 6-7; *Conc. Epaon.* (517), c. 24, p. 30; *Conc. Brac.* II (572), c. 8, p. 121.

<sup>117</sup> Aunque referido a los diáconos, el c. 76 está estrechamente vinculado con un precepto — relativo a los presbíteros — recogido por Martín de Braga: *si quis presbyter ante ordinationem peccauerit et post ordinationem confessus fuerit quia ante errauit, non offerat, sed tantum pro religione nomen presbyteri portet. Si autem non ipse confessus, sed ab alio publice fuerit conuictus, nec hoc ipsum habeat, potestatem ut nomen presbyteri portet. Similiter et de diaconibus obseruandum est, ut si ipse confessus fuerit ordinem subdiaconatus accipiat* (Martinus, *Cap. Martini*, c. 25, p. 131). Resulta asimismo prácticamente seguro que este texto tiene su origen en un canon de Neocesarea: *πρεσβύτερος ἐὰν ἢ προημαρτηκῶς σώματι καὶ προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἤμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδὴν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι. Ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογήσῃ, ἐλεγχθῆναι δὲ φανερώς μὴ δυνηθῇ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιῆσαι τὴν ἐξουσίαν* (*Conc. Neocaes.* [319?], c. 9, p. 79). La diferencia existente entre este texto griego y la redacción del bracarense evidencia que la tradición canónica adaptaba, modificaba y actualizaba el material anterior (ver n. 3-4). Ver n. 119-120.

<sup>118</sup> Ver n. 117.

<sup>119</sup> También sería, al parecer, laica la comunión otorgada en el c. 76a: resulta poco verosímil que — por lo menos antes del siglo vi — un diácono siguiera como tal después de haber cumplido penitencia. En relación a la comunión laica, ver C. VOGEL, « Les sanctions », cit., p. 327-328.

- 78a. Bautizado que confiese voluntariamente su adulterio con una judía o gentil<sup>120</sup> [excomunión de duración no especificada]: *si quis fidelis habens uxorem cum Iudaea uel gentile fuerit moechatus, a communione arceatur.*
- 78b. Bautizado que no confiese voluntariamente su adulterio con una judía o gentil<sup>121</sup> [penitencia de cinco años]: *quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima paenitentia poterit dominicae sociari communioni.*
- 79a. Bautizado que apueste dinero en un juego de azar<sup>122</sup> [excomunión de un año]: *si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessauerit, post annum poterit communioni reconciliari.*
- 79b. Bautizado que pretenda volver a apostar dinero en un juego de azar, después de haber sido ya excomulgado por ello y de haberlo dejado<sup>123</sup> [penitencia de diez años]: *si denuo id facere uoluerit, post decem annos acta legitima paenitentia communioni sociabitur.*

## 2. La excomunión temporal: con o sin penitencia

En los cánones pseudoiliberitanos, se atestigua tanto la excomunión definitiva como la temporal, pudiendo esta última – y únicamente ésta – comportar o no la entrada en el *ordo paenitentium*: la obligatoriedad de cumplir penitencia para volver a recibir la comunión es mencionada, explícitamente, die-

<sup>120</sup> Ver n. 78. En el c. 76 se considera asimismo si ha existido o no confesión voluntaria (ver n. 117-118). Ver n. 62, 80 y 82.

<sup>121</sup> Ver n. 120.

<sup>122</sup> A finales del siglo iv tenemos constancia de textos eclesiásticos griegos en contra de los juegos de azar: *Can. apost.*, 42-43, p. 576. Cf. Iohannes Chrys., *In ep. ad Ephesios arg. et hom.*, 4, 8, 3, col. 97 [PG 62]. Respecto al Occidente latino: Ps. Cyprianus, *De aleat.*, p. 92-104 [CSEL 3, 3]; Apollinaris Sidonius, *Ep.*, 5, 17, 6, p. 203 [A. LOYEN, II, Paris 1970]; Caesarius Arelat., *Serm.*, 61, 3, p. 269 [CCSL 103]; Id., *Serm.*, 89, 5, p. 368-369 [CCSL 103]. Una ley de Justiniano I del 529 establece la interdicción de participar – en cualquier parte y sea o no con dinero – en los juegos de azar, alegando que la adicción a los mismos había ocasionado la ruina de muchas personas; también encomienda su cumplimiento a los obispos – en colaboración con los jueces –: *Cod. Iust.*, 3, 43, 1 (529), p. 195. Cf. *Novell. Iustiniani*, 123, 10, 1, p. 602-603 [R. SCHÖLL - W. KROLL, III, Hildesheim 1993<sup>13</sup>].

<sup>123</sup> Texto facilitado por los *Capitula uiginti* (ver n. 2). Ver n. 122.

ciséis veces (c. 3, 5, 7<sup>124</sup>, 13b, 14b, 22, 31, 59, 64b, 69, 72a, 72c, 76a, 76b, 78b y 79b)<sup>125</sup>. Aunque sólo una disposición (c. 14a) hace referencia expresa a la excomunión *sine paenitentia*, en el conjunto canonístico hay otras decisiones que establecen la simple privación de la comunión, sin ninguna alusión a la penitencia (c. 9, 16, 20a, 21, 34, 37, 40, 46, 50, 52, 54, 55, 57, 61, 67, 70b, 73b, 74a, 74b, 74c, 78a y 79a). A diferencia de lo que sucede en las dieciséis anteriores, en estas veintidós<sup>126</sup> no se indica que la comunión se recibirá una vez finalizado el correspondiente período penitencial – o en caso de peligro de muerte.

También en la fijación de los plazos de excomunión se constata la divergencia entre las dos modalidades punitivas. Siempre que la penitencia es nombrada – por tanto, cuando ésta se impone con seguridad –, se indica hasta cuándo debe durar<sup>127</sup>: en años (c. 14b, 22, 59, 64b, 72a, 76a, 76b, 78b y 79b); en función de la secuencia vital del afectado (c. 3, 13b y 31); tomando en consideración tanto el parámetro temporal como el personal (c. 5, 69 y 72c)<sup>128</sup>. Sin embargo, cuando este voca-

<sup>124</sup> Aunque el c. 7 preceptúa negar la comunión a quien cometiera adulterio después de haber agotado ya el recurso penitencial, su enunciado pone de manifiesto que la expiación de este pecado requería el *remedium* de la penitencia.

<sup>125</sup> El procedimiento penitencial regular empezaba con la entrada en la penitencia y, tras un período más o menos largo en el *ordo paenitentium*, finalizaba con la reconciliación, a partir de la cual quedaba restablecida la comunión. Al respecto ver, por ejemplo, C. VOGEL, *Il peccatore*, cit., p. 32-39.

<sup>126</sup> Los verbos *arceo* (c. 34, 40, 67 y 78a) y *abstineo* (c. 16, 20a, 21, 37, 50, 54, 57, 61, 74a, 74c y 79a) nunca van acompañados del vocablo *paenitentia*, mientras que *accipio* y *reconcilio* se emplean indistintamente, se mencione o no la penitencia.

<sup>127</sup> Aunque la redacción de algunos preceptos (c. 3, 5, 31, 59, 64b, 72a, 72c, 76a, 76b, 78b y 79b) permitiría interpretar que el período de penitencia no tiene porqué coincidir con el de la excomunión, otras disposiciones ponen de manifiesto esta coincidencia (c. 13b, 14b, 22 y 69). El c. 7 no resulta significativo a este respecto, pues lo que realmente se regula en él es la recaída.

<sup>128</sup> J. GAUDEMET, « Elvire II. Le concile d'Elvire », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XV, Paris 1963, col. 317-348, col. 337, ya señaló que una característica del « concilio de Elvira » radica en precisar, una y otra vez, la duración de las sanciones – contrariamente al uso predominante en los sínodos antiguos –: « autoritaires, les Pères d'Elvire en fixent presque

blo es omitido, a veces no se precisa el período de excomunión<sup>129</sup>. En aquellos cánones que lo detallan, su duración es variable: poco tiempo (c. 21); un año (c. 14a y 79a); dos años (c. 55 y 74b); tres años (c. 54 y 57); cinco años (c. 16, 40, 61, 73b y 74c)<sup>130</sup>; diez años (c. 46 y 70b); en función de hechos imponderables (c. 9). No se fija en los c. 20a, 34, 37, 50, 52, 67, 74a y 78a<sup>131</sup>.

Si contrastamos los tiempos concretos que se establecen para la excomunión con mención de penitencia y los contemplados para la privación de comunión sin dicha indicación, observamos que entre estos últimos existe una mayor diversidad y que, además, hay duraciones muy breves. En los cáno-

toujours la durée de façon impérative, sans laisser à l'évêque qui l'imposera aucune liberté de la modérer ou de l'aggraver. Cette solution est celle de la législation répressive séculière du iv<sup>e</sup> s. L'empereur fixe la nature et la quotité de la peine et ses juges n'ont qu'à l'appliquer automatiquement. Au contraire, la grande majorité des décisions des conciles (à l'exception de celui d'Elvire) laissent au prélat un large pouvoir d'appréciation (cf. par ex., Ancyre, can. 24; Néocésarée, can. 3; Nicée, can. 12, etc.) ». Ver n. 129.

<sup>129</sup> De hecho, la concreta imposición de la excomunión – vaya o no acompañada de penitencia – a quienes, con sus acciones, habían mancillado el sacramento bautismal era una decisión que competía al obispo propio, a pesar de que el episcopado tratara, no siempre con éxito, de unificar criterios generales – para ello resultaban de gran utilidad los repertorios o prontuarios. Si, en función, sobre todo, del pecado cometido y del arrepentimiento mostrado, el correspondiente obispo decidía que la falta podía redimirse, solía imponer algún tipo de excomunión; en caso de negarse cualquier posibilidad de redención a través del ministerio sacerdotal, la excomunión eucarística devenía definitiva en el plano terrenal. Ver n. 128.

<sup>130</sup> La reducción temporal – en caso de peligro de muerte – de la excomunión sin penitencia sólo se considera en el c. 61, donde se usa la expresión *dari pacem* para indicar la vuelta a la comunión. Un caso distinto contempla el c. 9.

<sup>131</sup> Resulta evidente que, en tales supuestos, no puede conjeturarse una excomunión eucarística de por vida, máxime si tenemos en cuenta que el c. 78b impone una penitencia canónica de cinco años para el marido que no hubiera confesado voluntariamente su adulterio con una judía o gentil. La temporalidad de estas excomuniones se colige asimismo de comparar sus correspondientes delitos con los pecados sancionados en otros cánones pseudoiliberritanos. Por lo demás, el hecho de que – a diferencia de lo que sucede cuando se impone penitencia – algunas excomuniones sin penitencia no especifiquen los plazos constituye un claro indicio de que éstas eran aplicadas en pecados considerados leves.

nes que determinan la penitencia como castigo, aparece un único plazo de tres años (c. 76a), mientras que los demás períodos concretos son de cinco años (c. 5, 14b, 69, 72a, 76b y 78b) o de diez (c. 22, 59, 64b, 72c y 79b). La excomunión con penitencia hasta el lecho de muerte únicamente se impone – dos veces – en el grupo A<sup>132</sup>: para el *flamen* que sólo ha ofrecido alguna ofrenda (c. 3) y para la virgen cristiana que ha transgredido en una ocasión su voto de castidad (c. 13b). El A es también el único grupo en el que se contempla hasta *in finem* la excomunión sin penitencia (c. 9)<sup>133</sup>.

El carácter diacrítico de la referencia penitencial queda asimismo evidenciado si comparamos la naturaleza de los hechos sancionados en las resoluciones que imponen explícitamente la penitencia con la entidad de los pecados castigados mediante la simple excomunión<sup>134</sup>. La penitencia se establece en: determinados tipos de idolatría y herejía (c. 3, 22 y 59); el homicidio (c. 5); algunos casos de adulterio o fornicación (c. 7, 13b, 14b, 31, 64b, 69, 72a, 72c y 78b); el pecado mortal – al parecer, también carnal – cometido por un diácono con anterioridad a su ordenación (c. 76a y 76b); la reincidencia en el vicio del juego, después de haberse padecido ya una excomunión por este motivo (c. 79b)<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> C. VOGEL, *La discipline*, cit., p. 33, indica que la penitencia de por vida ya no se atestigua durante el siglo v. La excomunión – sin mención concreta de penitencia – hasta el postrer momento se impone en: *Conc. Tolet.* I (400), c. 18, p. 336; *Conc. Ilerd.* (546), c. 2, p. 300. Cf. Martinus, *Cap. Martini*, c. 78-79, p. 142.

<sup>133</sup> Cf. *Conc. Anc.* (314), c. 21, p. 71.

<sup>134</sup> Las epístolas paulinas – particularmente I *Cor.*, 5, 9-13 – ya atestiguan que los pecadores eran excluidos de la comunión eucarística, el acto fundamental del culto comunitario. La existencia, para faltas no muy graves, de sanciones que no comportaban el ingreso en el estamento de los penitentes – cf. Pacianus, *Serm. de paenit.*, 2-4, p. 120-126 [SC 410] – se deduce del mismo sentido común, sobre todo si se tienen en cuenta las durísimas consecuencias dimanadas de tal entrada – incluso después de haberse expiado ya el pecado que la había originado. Ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 349-350, n. 50.

<sup>135</sup> Resulta evidente que la penitencia se aplica a pecados catalogados como graves, aunque fueran, en términos generales, considerados más leves que los sancionados con la excomunión vitalicia en los cánones pseudoiliberitanos. En el concilio I de Toledo se indica: *ex paenitente uero dicimus de eo*



Presentan, sin embargo, una gran variedad las conductas castigadas sólo con la excomunión: los divorcios o repudios originados por adulterio (c. 9 y 70b); las relaciones sexuales prematrimoniales mantenidas con el futuro esposo (c. 14a); la concesión, en nupcias, de una hija a un judío o hereje (c. 16); la usura clerical (c. 20a); la ausencia reiterada de la iglesia (c. 21); el encendido diurno de cirios en construcciones martiriales (c. 34); el alumbrado, en público, de lámparas por energúmenos (c. 37); la apropiación, por terratenientes, de lo ofrecido al ídolo (c. 40); la apostasía no idolátrica (c. 46); la toma de alimentos con judíos (c. 50); la colocación de escritos difamatorios en la iglesia (c. 52); la ruptura de los esponsales por el padre, sin que ninguno de los prometidos hubiera cometido pecado grave (c. 54); el uso de coronas por los *flamines* (c. 55); el préstamo de ropas para engalanar desfiles mundanos (c. 57); el casamiento de un viudo con su cuñada bautizada (c. 61)<sup>136</sup>; la tenencia, por mujeres, de hombres con el pelo largo o rizado (c. 67); la delación y testificación en causas leves (c. 73b, 74a, 74b y 74c); la confesión voluntaria del adulterio con una judía o gentil (c. 78a); la apuesta de dinero en juegos de azar (c. 79a).

La posibilidad de que los cánones pseudoiliberitanos contemplen una punición idéntica cuando el período de excomunión impuesta es el mismo – independientemente de si se alude o no a la penitencia – se desvanece también si comparamos tales disposiciones entre sí<sup>137</sup>. Como hemos indicado, entre las que estipulan la penitencia sólo hay una que imponga una duración de tres años. El trienio penitencial establecido por el c. 76a para el diácono ordenado en pecado no puede, en absoluto, equipararse con la sanción contenida en los c. 54 y 57,

*qui post baptismum aut pro homicidio aut pro diuersis criminibus grauissimisque peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio, diuino fuerit reconciliatus altario* (Conc. Tolet. I [400], c. 2, p. 329).

<sup>136</sup> Ver. n. 94.

<sup>137</sup> S. LAEUCHLI, *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia 1972, p. 44, escribe: « the many other sentences of exclusion which do not mention poenitentia nevertheless imply it, in my view, since they contain little substantive variation ».

cuyo texto sólo hace referencia expresa a tres años de excomunión, sin mención de penitencia.

Se impone una penitencia de cinco años en los siguientes casos: homicidio involuntario de una esclava (c. 5); fornicación de una muchacha con quien no sea su futuro marido (c. 14b); adulterio perpetrado una sola vez (c. 69); matrimonio de una viuda con un no bautizado con quien ha cometido adulterio (c. 72a); *crimen mortis* realizado por un diácono antes de ser ordenado, y no declarado voluntariamente (c. 76b); adulterio llevado a cabo por un esposo con una judía o gentil y tampoco confesado por el pecador (c. 78b). Una excomunión de cinco años sin alusión a penitencia alguna se establece para: el padre que case a su hija con un judío o hereje (c. 16); el propietario que se quede con donaciones al ídolo (c. 40); el viudo que contraiga nupcias con su cuñada bautizada (c. 61); quien delate en una causa leve (c. 73b); quien no demuestre un testimonio suyo que no comportaba la pena capital (c. 74c).

Una penitencia de diez años se aplica en los siguientes supuestos: al adulto pasado a la herejía que regrese al catolicismo (c. 22); a quien sacrifique al ídolo o vea hacerlo (c. 59); a la mujer que ponga fin a su relación adúltera (c. 64b); a la viuda que case un bautizado con quien ha cometido adulterio (c. 72c); a quien pretenda volver a apostar en juegos de azar después de haber sido ya excomulgado por ello y de haberlo dejado (c. 79b). Se fija una excomunión de diez años – sin mención de penitencia – para el exapóstata que, sin haber adorado ídolos, regrese a la iglesia después de mucho tiempo (c. 46), y para el varón que, conocedor del adulterio de su esposa, finalmente la repudie (c. 70b).

En el grupo C, resulta muy esclarecedora la diferencia entre los apóstatas que se han involucrado en algún acto sacrificial y los que no: mientras que sobre los primeros recae una excomunión con penitencia de diez años (c. 59), para los segundos únicamente se contempla la simple excomunión durante el mismo período de tiempo (c. 46). La existencia de excomuniones sin penitencia se colige asimismo del c. 78, donde se establece una casuística doble respecto al esposo bautizado que ha cometido adulterio con una judía o pagana: si lo confiesa por iniciativa propia, se le separa de la comunión (c. 78a); en caso

contrario, se le impone una penitencia de cinco años (c. 78b). El hecho de que este segundo supuesto comporte, necesariamente, una sanción mayor que el primero pone de manifiesto que, de existir confesión voluntaria, no podía establecerse ni una penitencia igual o superior a cinco años ni una excomunión de por vida. Aunque cabría la posibilidad de que la autoinculpación acarrearra una penitencia inferior al quinquenio – pues podría establecerse un paralelismo con el c. 76 –, el uso de *arceo* y la omisión de la penitencia permite deducir, sin ninguna duda, que, en el primer supuesto del c. 78, sólo se estipula una excomunión temporal sin penitencia<sup>138</sup> – al ser imposible la vitalicia. Volvemos a confirmar así la existencia de la excomunión apenitencial, mencionada explícitamente en el c. 14.

Además de demostrar la coexistencia, en nuestra compilación-adaptación, de la excomunión temporal con penitencia pública y de la excomunión temporal sin dicha penitencia<sup>139</sup>, este canon permite constatar la gradación que hay entre una y otra: si una muchacha contrae matrimonio con quien ya ha copulado con ella, la sanción consiste en un año de excomunión sin penitencia (c. 14a); si no se casa con quien ya ha mantenido relaciones sexuales, la pena se eleva a una penitencia canónica de cinco años (c. 14b). Por otra parte, ¿cómo podría, por ejemplo, quedar sometido a diez años de penitencia canó-

<sup>138</sup> K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire*, cit., p. 262-263, constituye un exponente de las dificultades interpretativas que ha presentado el c. 78. Por su parte, J. GAUDEMET, « Elvire », cit., col. 333, escribe: « une disposition spéciale concerne l'adultère du mari avec une juive ou une païenne (can. 78). S'il est dénoncé par un tiers, le coupable est soumis à une pénitence de cinq ans. Le texte ne précise pas quelle peine le frapperait s'il avouait spontanément. Il est difficile de penser qu'elle pût être plus lourde. Mais on est surpris de constater que ce maximum de cinq ans est précisément égal à la durée de la pénitence imposée par le can. 69 pour le cas où l'adultère ne s'accompagne pas d'une circonstance aggravante. La comparaison des sanctions édictées par les can. 69 et 78 invite à conclure que, malgré la présence d'un canon spécial, l'adultère avec une juive ou une païenne n'était pas traité plus sévèrement que celui avec une chrétienne ».

<sup>139</sup> Suscribimos lo escrito por C. VOGEL, « Les sanctions », cit., p. 317: « il est donc faux de prétendre que le coupable frappé d'excommunication soit obligé, d'une manière générale, de se soumettre à la pénitence canonique pour être réadmis à la communion ». Ver n. 142.

nica el marido que ha repudiado a su esposa adúltera (c. 70b), cuando – siempre según el principio del cual emana el canon – su obligación era, precisamente, abandonarla (c. 70a)? Del mismo modo, resulta poco verosímil asignar una excomunión con penitencia a quienes alumbren cirios en construcciones martiriales durante el día (c. 34), a los energúmenos que enciendan lámparas en público (c. 37), o a aquellos que presen ropajes para ornamentar desfiles seculares (c. 57). Las excomuniones sin penitencia se deducen asimismo del castigo impuesto a los clérigos en el c. 20a.

Fuera o no la compilación-adaptación pseudoiliberritana realizada con el objetivo de facilitar algún tipo de asesoramiento o jurisprudencia<sup>140</sup>, sus escuetos enunciados – en realidad, textos jurídicos – necesariamente debían ser bien inteligibles: su comprensión correcta no habría sido posible si los contenidos relativos a las excomuniones no evidenciaban, en cada caso, si éstas implicaban o no la penitencia canónica<sup>141</sup>. Resultaba, pues, fundamental la mención o no de la palabra

<sup>140</sup> Parecen apuntar en este sentido las agrupaciones de cánones, bien por su temática, bien por sus destinatarios (ver n. 7-30). A este respecto también debe tomarse en consideración el uso reiterativo de la forma *placuit* en las normas pseudoiliberritanas.

<sup>141</sup> P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, p. 295-302, y S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva Iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la Iglesia española, desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana*, Salamanca 1949 [en la parte dedicada al « concilio de Elvira » con algunos cambios y añadidos respecto a « Los castigos penitenciales del Concilio de Elvira », *Gregorianum*, 22 (1941), p. 191-214], p. 55, han acertadamente detectado que los cánones atribuidos a un concilio iliberritano no sólo evidencian la existencia de la penitencia pública – no compartimos, sin embargo, su denominación de « penitencia privada », ver n. 274. Dice este último: « en general, como se desprende del mismo canon que dejamos transcrito [c. 14a], los que cometían alguno de aquellos pecados que no estaban sujetos a la penitencia canónica, ni merecían tampoco la excomunión perpetua, eran castigados con una excomunión temporal, después de la cual obtenían la reconciliación. De esta penitencia privada quizás deban entenderse los cánones 14, 16, 21, 40, 50, 55, 57, 61, 73, 74 y 79, donde la duración de la excomunión oscila entre uno y cinco años ». ¿Por qué González Rivas no incluye en este conjunto los c. 9, 20a, 34, 37, 46, 52, 54, 67, 70b y 78a? ¿Por qué incluye los c. 46 y 70 en la penitencia canónica?

*paenitentia* a la hora de establecer privaciones temporales de la comunión, habida cuenta de que tales separaciones transitorias podían o no estar acompañadas de penitencia pública<sup>142</sup>. Su indicación remitía al ingreso en el *ordo paenitentium* – el cual constituía, en tales casos, el requisito imprescindible para recuperar la comunión –, mientras que los cánones que no aluden a ella imponían sólo la excomunión eucarística temporal, no el estado de penitente<sup>143</sup>. En función de la gravedad atribuida a los pecados – al respecto incluso se hace, en algunos casos, referencia explícita a circunstancias atenuantes y agravantes –, se establecen las correspondientes penalizaciones, y, para imponer el « justo castigo » a cada infracción, se recurre o bien a la mera excomunión eucarística – para las faltas menores –, o bien a la excomunión eucarística con penitencia pública – para los delitos más graves.

Por supuesto, en ambas modalidades – las dos con una clara dimensión pública, derivada del simple apartamiento de la comunión<sup>144</sup> – existía todavía otra gradación interna: su mayor

<sup>142</sup> Suscribimos plenamente la distinción que establecía C. Vogel: « Jean Morin et Hinschius ont prétendu à tort que la *penitentia publica* constituait le moyen normal et nécessaire pour procurer la levée de l'excommunication. Lorsque les évêques réunis en synode entendent obliger les pécheurs à se faire pénitents, ils le disent; quand ils sont muets sur ce point, il n'y a pas lieu de supposer qu'ils aient eu l'intention de contraindre le coupable à entrer dans l'*ordo paenitentium* » (C. VOGEL, *La discipline*, cit., p. 65-66). Resulta explícito un pasaje de Gregorio de Tours – donde recoge la correspondencia intercambiada entre obispos galos a raíz de unas religiosas incontinentes – respecto a la diferenciación entre excomunión sin penitencia y excomunión con penitencia: *igitur quia optima uos nouimus statuta canonum percurrisse ac regulae plenitudinem continere, ut, qui in talibus excessibus uidentur depraehendi, non solum excommunicationem, uerum etiam paenitentiae satisfactionem debeant coerceri* (Gregorius Turon., *Hist. libri*, 9, 41, p. 468-469 [MGH srm 1, 1]). Ver n. 139.

<sup>143</sup> Aunque referido a la *Gallia*, es muy clarificador el estudio de C. Vogel, *La discipline*, cit., p. 62-67, 102-106 y 175-181. Discrepamos de C. Vogel, « Les sanctions », cit., p. 317-318, cuando sólo acepta un caso seguro de penitencia pública en los concilios galos – *conc. Matic.* (581/583), c. 19 (18), p. 228. En este canon, la mención expresa de *per publicam paenitentiam* puede explicarse por haberse iniciado ya la colisión del sistema penitencial antiguo con el tarifado.

<sup>144</sup> El hecho de participar en la comunión eucarística dominical evidenciaba públicamente el mantenimiento del compromiso bautismal – cf. *I Cor.*, 11, 27-29. Respecto a la dimensión individual y social de la eucaristía, ver

o menor duración, así como la posibilidad de volver a la comunión antes del tiempo inicialmente establecido. La excomunión que no implicaba penitencia canónica debía ser reiteable; en todo caso, después de ella podía recibirse otra excomunión con penitencia pública – así lo evidencia el c. 79. En cambio, como es sabido, la penitencia pública, al igual que el bautismo, no podía repetirse<sup>145</sup>, un hecho también atestiguado en los cánones pseudoilberitanos: el c. 7 dictamina la excomunión definitiva para quien vuelva a cometer adulterio después de haber cumplido ya la penitencia<sup>146</sup>.

también: *Ioh.*, 6, 48-58; *I Cor.*, 10, 17. Cualquiera que fuera su alcance y trascendencia, la excomunión comportaba, pues, el apartamiento de la comunión eucarística – la cual ponía de manifiesto, ante los demás, la plena integración en el cuerpo eclesiástico. Auténtica piedra angular de la organización cristiana, la *communio* tenía además una dimensión jurídica: competía a la monarquía episcopal tanto su conferimiento como, de ser pertinente, su denegación, mediante las modalidades al uso. Ver L. HERTLING, *Communio. Chiesa e papato nell'Antichità cristiana*, Roma, 1961, p. 32 [edición en italiano, con algunas modificaciones, del texto alemán publicado en *Miscellanea Historiae Pontificae*, 7, Roma 1943, p. 3-48]. Respecto a los documentos de carácter epistolar utilizados para garantizar la comunión a los cristianos que iban de una Iglesia a otra, ver J. VILELLA, « *In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad », *Correspondances, documents pour l'histoire de l'Antiquité Tardive*, Lyon 2008 (en prensa).

<sup>145</sup> Así se dice ya en el denominado « Pastor de Hermas », donde la penitencia aparece vinculada al bautismo – cuya acción aniquila todos los pecados y comporta una teórica vida nueva –: Hermas, *Pastor*, mand. 4, 1, 8, p. 154 [*SC* 53bis]. La irreiterabilidad de la penitencia se mantendrá hasta el fin del sistema penitencial antiguo. En relación a la segunda – y excepcional – oportunidad que, después del bautismo, constituía la penitencia – denominada también, por sus efectos, « segundo bautismo » –, ver P. DE CLERCK, « Pénitence », cit., p. 352-374. En su intento por seguir manteniendo la no repetición de la penitencia canónica, los eclesiásticos reunidos en el concilio III de Toledo (589) indican que quienes cometan pecados que requieran penitencia pública después de haberse ya sometido a ella serán castigados « según la severidad de los antiguos cánones »: *Conc. Tolet.* III (589), c. 11, p. 117-119. Tal afirmación se realiza justo después de exponerse que la comunión era restituida una vez concluido el período penitencial. Cf. Siricius, *Ep.*, 1, 6, col. 1137.

<sup>146</sup> La parte final añadida del c. 3 establece la excomunión de por vida para el *flamen* que cometa adulterio después de haber agotado ya el recurso de la penitencia. Ver n. 145.

Respecto a los destinatarios de la penitencia canónica, tal sanción sólo se impone a clérigos – concretamente a diáconos – en el c. 76, cuyo texto la recoge en las dos posibilidades que contempla (c. 76a y 76b). El hecho de que los demás preceptos dirigidos a ellos (c. 18, 20a, 30, 33, 50, 51, 53 y 65) no incluyan esta penalización constituye otra evidencia no unitaria del conjunto pseudoiliberritano: en las iglesias antiguas, sufrieron modificaciones los usos empleados para castigar a los eclesiásticos mayores. Ante esta coexistencia de prácticas diversas, entendemos que, para situar en el parámetro temporal la redacción del c. 76 – por lo menos aproximadamente –, resulta pertinente tomar en consideración los testimonios patrísticos relativos a la penitencia del clero.

Cipriano<sup>147</sup> y el sínodo de Neocesarea<sup>148</sup> atestiguan la imposición penitencial a presbíteros, una praxis que, sin embargo, ya parece obsoleta a mediados del siglo iv: el sínodo cartaginés reunido entre el 345 y el 348 establece una nítida distinción entre los laicos y los clérigos en cuanto a la penitencia<sup>149</sup>. Es asimismo esclarecedor que en las otras disposiciones sinodales africanas, relativas a los clérigos pecadores, tampoco aparezca la penitencia<sup>150</sup>. Tal proceder, ajustado al defendido por Basi-

<sup>147</sup> Cyprianus, *Ep.*, 64, 1, p. 418, l. 6-12 [CCSL 3C]. Cf.: Id., *Ep.*, 65, 1-2, p. 426-427 [CCSL 3C]; Id., *Ep.*, 67, 6, 2, p. 456, l. 132-135 [CCSL 3C].

<sup>148</sup> *Conc. Neocaes.* (319?), c. 1, p. 75.

<sup>149</sup> *Conc. Carthag.* (345/348), c. 2, p. 4 [CCSL 149].

<sup>150</sup> En relación a las penas impuestas a los clérigos en los concilios africanos: *Conc. Carthag.* (345/348), c. 2-3, p. 4-5; c. 8, p. 7; c. 14, p. 9-10; *Conc. Carthag.* (390), c. 7-9, p. 15-17; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [III, *not. de conc. Carthag.* (397)], c. 48, p. 187; *Conc. Carthag.* (525) [*conc. tert.* (397)], c. F, p. 264; *Breu. Hippon.* (393 [397]) [*breu. stat.*], c. 9, p. 36; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [VI, *not. de conc. Carthag.* (401)], c. 62, p. 197; [VII, *not. de conc. Carthag.* (401)], c. 70, p. 201; *Conc. Carthag.* (401) [*coll. Hispana*], c. 4, p. 356 [CCSL 149]; *Reg. eccl. Carthag. excerpt.* [XII, *not. de conc. Carthag.* (407)], c. 105, p. 218; *Conc. Carthag.* (525) [*conc. und.* (407)], c. B, p. 266; c. C, p. 266; *Can. in causa Apiarii* (419) [*rec. coll. Dionysii*], c. 9-11, p. 135-136; c. 13, p. 137; c. 15a, p. 137-138; c. 25-26, p. 142-143; c. 27a, p. 143; c. 31-32, p. 144; *Conc. Hippon.* (427), c. 1, p. 250; c. 3, p. 251; Ferrandus, *Breu. can.* (a. a. 546), c. 43, p. 290; c. 54, p. 291; c. 63, p. 292; c. 101, p. 296. Además, en los *Canones in causa Apiarii* se indica explícitamente: *presbyteri, diaconi in graviore culpa conuicti manus impositionem tamquam laici nequaquam suscipiant* (*Can. in causa Apiarii* [419] [*rec. coll. Dionysii*], t. 27, p. 147); *item confirmatum est ut si quando*

lio<sup>151</sup> y al estipulado por Siricio a Himerio de Tarragona<sup>152</sup>, es modificado por el concilio I de Orange – del año 441 –: su c. 4 – también contrario a la práctica entonces usual en las iglesias galas<sup>153</sup> – estipula que no debe negarse la penitencia a los clérigos que la deseen<sup>154</sup>. Esta innovación, con sus derivaciones, parece haber originado una de las consultas elevadas

*presbyteri uel diaconi in aliqua grauiori culpa conuicti fuerint qua eos a ministerio necesse sit remoueri, non eis manus tamquam paenitentibus uel tamquam fidelibus laicis imponatur* [*Can. in causa Apiarii* [419] [*rec. coll. Dionysii*], c. 27a, p. 143).

<sup>151</sup> Basilius Caes., *Ep.*, 188, c. 3, p. 124-125.

<sup>152</sup> Siricius, *Ep.*, 1, 18, col. 1145.

<sup>153</sup> En la documentación gala de los siglos iv y v – donde abundan los cánones que penalizan a los eclesiásticos – no encontramos decisiones concretas que impongan la penitencia al clero mayor (ver n. 156). Respecto a las sanciones establecidas – sin penitencia – para los eclesiásticos en los sínodos galos, cf.: *Conc. Valent.* (374), c. 1, p. 38-39; *Conc. Taur.* (398), c. 5, p. 57; c. 8, p. 58; *Conc. Regense* (439), c. 33, p. 66-68 [CCSL 148]; *Conc. Arausic.* I (441), c. 9 (10), p. 80-81; c. 15 (16), p. 82; c. 22-23 (23-24), p. 84; *Conc. Andeg.* (453), c. 4, p. 137-138; c. 7, p. 138; *Conc. Turon.* I (461), c. 3-5, p. 145; c. 11, p. 147; *Conc. Venet.* (461/491), c. 9, p. 153; c. 13-14, p. 155; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 3, p. 114; c. 13, p. 116; c. 31 (30), p. 120; c. 36 (35), p. 121; c. 41 (40), p. 122; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 34-35 (48-49), p. 172; c. 42-44 (54, 56 y 57), p. 173; c. 48 (59), p. 174; c. 71-76 (42, 50, 60-61, 63 y 62), p. 177-178; c. 84-85 (68-69), p. 179-180; *Conc. Agath.* (506), c. 1, p. 193; c. 4-5, p. 194; c. 7, p. 195-196; c. 9, p. 196; c. 21, p. 203; c. 27, p. 205; c. 32, p. 207; c. 41, p. 210; c. 43, p. 211; *Conc. Aurel.* I (511), c. 9, p. 7; c. 28, p. 12; *Conc. Epaon.* (517), c. 2, p. 24; c. 4, p. 25; c. 13, p. 27; c. 15, p. 26-27; c. 22, p. 29-30; *Conc. Arel.* IV (524), c. 3, p. 44; *Conc. Aurel.* II (533), c. 14, p. 101; *Conc. Claremont.* (535), c. 13, p. 108; c. 16, p. 109-110; *Conc. Aurel.* III (538), c. 1-2, p. 114-115; c. 4, p. 115-116; c. 6-8, p. 116-117; c. 9-10 (8-9), p. 117-118; c. 12 (11), p. 119; c. 17, p. 121; c. 24 (21), p. 123; c. 26 (23), p. 124; c. 30 (27), p. 125; *Conc. Aurel.* IV (541), c. 10, p. 134; c. 17, p. 136; c. 26, p. 139; *Conc. Aurel.* V (549), c. 3-4, p. 149; c. 5, p. 149-150; *Conc. Aspasii episc.* (551), c. 2, p. 163; c. 4, p. 164; *Conc. Arel.* V (554), c. 7, p. 172 [CCSL 148A]; *Conc. Turon.* II (567), c. 12 (11), p. 180; c. 20 (19), p. 183-184; *Conc. Matic.* (a. 581/583), c. 8, p. 224-225; c. 10-11, p. 225; *Conc. Lugd.* (583), c. 1, p. 232; *Conc. Matic.* (a. 585), c. 6, p. 241-242 [CCSL 148A]; c. 19, p. 247; *Conc. Autissiod.* (561/605), c. 18, p. 267; c. 20, p. 267-268. Cf. Lupus et Eufronius, *Ep. ad Thalassium*, p. 140-141. Cf. asimismo el concilio celebrado, durante el año 589, en Narbona – en territorio visigodo –: *Conc. Narbon.* (589), c. 1, p. 254; c. 3, p. 254; c. 6-8, p. 255; c. 12, p. 256.

<sup>154</sup> *Conc. Arausic.* I (441), c. 4, p. 79. Esta disposición también se halla incluida en la compilación denominada « concilio II de Arlés »: *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 29 (28), p. 120.



— en el 458 o 459 — por Rústico de Narbona a León Magno. Al igual que había hecho Siricio, el romano sigue prohibiendo que los eclesiásticos estén sometidos a la penitencia canónica<sup>155</sup>.

A pesar de la respuesta leonina, en la *Gallia* del siglo vi se atestigua la extensión de la penitencia a los eclesiásticos — quienes, sin embargo, no suelen asumirla en las mismas condiciones que los laicos<sup>156</sup>. Una evolución paralela a la gala tendría lugar en *Hispania*: mientras que los subdiáconos casados por tercera vez son los únicos clérigos sancionados con penitencia en el concilio I de Toledo<sup>157</sup>, el sínodo ilderdense aplica la penitencia a los clérigos mayores<sup>158</sup>. De los testimonios aducidos cabe inferir que la redacción del c. 76 difícilmente puede situarse antes de mediados del siglo v; a partir de entonces, volvían a ser compatibles — aunque en un marco penitencial ya muy distinto del vigente en época ciprianea — estado clerical y penitencia. En el mismo sentido apunta la inflexión que, en la práctica romana, se observa bajo el pontificado de Félix II: frente a lo establecido por Siricio y León I, el sínodo urbano celebrado en marzo del 487 — para tratar la compleja situación de las iglesias africanas supeditadas a los vándalos arrianos — estipula la penitencia para obispos, pres-

<sup>155</sup> Leo I, *Ep.*, 167, 2, col. 1203-1204.

<sup>156</sup> *Conc. Agath.* (506), c. 2, p. 193; *Conc. Aurel.* I (511), c. 7, p. 7; c. 12, p. 8; *Conc. Aurel.* II (533), c. 8, p. 100; *Conc. Aurel.* III (538), c. 2, p. 114-115; c. 7, p. 117, l. 87-89; c. 22 (19), p. 122; *Conc. Turon.* II (567), c. 2, p. 177-178; c. 20 (19), p. 183, l. 225-228; p. 184, l. 239-243. Ver C. VOGEL, « Les sanctions », cit., p. 190-191 y 325-327. C. VOGEL, *La discipline*, cit., p. 139-147 y 170, considera que, durante el siglo vi, los clérigos galos siguen estando exentos de la penitencia canónica.

<sup>157</sup> *Conc. Tolet.* I (400), c. 4, p. 329-330. Cf. [*prooem.*] p. 327-328, l. 60-63. Resulta irrelevante la mención de la penitencia que hace Consencio, habida cuenta de que se refiere únicamente a los clérigos priscilianistas: Consentius, *Ep.*, 11\*, 25, *apud* Augustinus, *Ep.*, p. 69, l. 4 [CSEL 88].

<sup>158</sup> *Conc. Ilerd.* (546), c. 1, p. 299-300; c. 5, p. 302; c. 8, p. 303-304. Una realidad parecida queda reflejada en el concilio de Narbona: *Conc. Narbon.* (589), c. 5, p. 255 — cf. c. 6, p. 255 —; c. 8, p. 255. Cf.: *Conc. Tolet.* (597), c. 1, p. 156; Gregorius I, *Ep.*, 13, 46, p. 1052-1055 (*Jaffé*, 1912) [CCSL 140A] — relativa a eclesiásticos hispanos. Los concilios ibéricos del siglo vii continúan imponiendo penitencia al clero mayor. El mismo Isidoro de Sevilla defiende la sumisión de los clérigos a la penitencia: Isidorus, *Ep. ad Massonam episc.*, 2-4, col. 899-900 [PL 83].

bíteros y diáconos<sup>159</sup>. El parecido que existe entre el c. 76 pseudoiliberitano y el c. 25 de la recopilación-adaptación efectuada por Martín de Braga<sup>160</sup> también aconseja no ubicar el contenido del c. 76 antes de los años cuarenta del siglo v, aunque puede ser más tardío.

### 3. *La exclusión de la iglesia*

Son cuatro (c. 20b, 41, 49 y 62) las normas pseudoiliberitanas – una del grupo A y tres del C – que prohíben la entrada en la iglesia<sup>161</sup> durante la asamblea litúrgica<sup>162</sup>. Además de no aparecer en ellas ni el término *communio* ni el vocablo *paenitentia*, su formulario es diferente del utilizado en las otras disposiciones que imponen privaciones – temporales o definitivas – de comunión a quienes, a pesar de no poder comulgar, sí podrían acceder al edificio cultural<sup>163</sup>. Estas exclusiones se contemplan para: los laicos que siguen cobrando intereses después de que, tras ser amonestados por ello, hubieran prometido no ha-

<sup>159</sup> Felix II, *Ep.*, 13, 5 [*Conc. Rom.* (487), c. 2], p. 262-263; 8, p. 264-265.

<sup>160</sup> Ver n. 117.

<sup>161</sup> En los cánones pseudoiliberitanos, la palabra *ecclesia* sólo puede entenderse con mayúscula cuando va seguida del adjetivo *catholica*: se trata de los c. 16 y 22, en los cuales *ecclesia catholica* se opone a las iglesias heréticas. En todos los demás casos, *ecclesia* designa el concreto edificio cultural: c. 20, 21, 29, 34, 36, 38, 41, 45, 46, 49, 52, 56 y 62. A este respecto, son particularmente significativos los c. 21, 29, 34, 36, 38, 45, 46, 52 y 56. Ver C. MOHRMANN, « Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens », *Revue des sciences religieuses*, 36, 3/4 (1962), p. 155-174. Cf. V. SAXER, « *Domus ecclesiae* – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 83 (1988), p. 167-179.

<sup>162</sup> J. GAUDEMET, « Note sur les formes anciennes de l'excommunication », *Revue des sciences religieuses*, 23, 1/2 (1949), p. 64-77, p. 66, prefiere interpretarlos como « une exclusion de la communauté ».

<sup>163</sup> Quienes habían aceptado y asumido la excomunión – en cualquiera de sus modalidades – podían asistir a la celebración litúrgica – por lo menos en parte –, aunque sin presentar ofrenda ni, lógicamente, recibir la eucaristía. El c. 18 pseudoiliberitano – cf. asimismo el c. 19 – pone de manifiesto que oblación y comunión estaban orgánicamente vinculadas: los fieles que llevaban su ofrenda debían, en principio, comulgar. Al respecto, cf. también: Siricius, *Ep.*, 1, 6, col. 1137; *Conc. Vasan.* (442), c. 2, p. 96; *Conc. Epaeon.* (517), c. 29, p. 31.

cerlo más (c. 20b); los señores que no impiden, en la medida de sus posibilidades, que sus esclavos domésticos tengan ídolos – o que no se mantienen puros de idolatría – después de haber sido prevenidos a este respecto (c. 41); los terratenientes que permiten a los judíos bendecir sus cosechas, a pesar de haber sido apercibidos para que no lo toleraran (c. 49); los auri-gas y actores que, con posterioridad al abandono de su profesión y a la promesa de no ejercerla más – condición requerida para ser cristianos –, vuelven a practicarla (c. 62).

La disparidad de sus contenidos no impide comprobar que todos estos cánones comparten una misma característica: sus destinatarios han desoído la advertencia previa efectuada por la autoridad eclesiástica. Aunque de su redacción no siempre se colige con nitidez si sólo van dirigidos a los bautizados – o también a los catecúmenos –, el c. 41 únicamente contempla a los *fideles*. En cualquier caso, resulta evidente que los c. 20b, 41, 49 y 62 comportan asimismo una excomunión sin penitencia, la cual presenta unas características peculiares<sup>164</sup>. La imposición de estos alejamientos a determinados pecadores – por acción u omisión – tendría como objetivo enmendar un comportamiento, ya denunciado o recriminado antes, que evidenciaba escasa implicación tanto en la palabra dada como, sobre todo, en la asunción del ideario cristiano.

Detrás de estas cuatro estipulaciones subyace la intención de corregir a cristianos tibios y poco propicios a escuchar las exhortaciones de los clérigos<sup>165</sup>. Si el revulsivo surtía el efecto esperado, podía venir después el arrepentimiento, con la imposición – o no – de la correspondiente penitencia<sup>166</sup>, cuya aceptación – derivada, en realidad, de un decisión individual –

<sup>164</sup> Resulta significativo que los c. 41 y 49 se inicien con la forma verbal *admoneri*, la cual sólo aparece en estos dos cánones pseudoiliberritanos.

<sup>165</sup> Cf.: Ambrosius, *De Helia et ieiunio*, 82, p. 462 [CSEL 32, 2]; Iulianus Pomerius, *De vit. cont.*, 2, 7, 2, col. 451 [PL 59]. En *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 23, p. 119, se estipula excomulgar a quienes sigan realizando prácticas supersticiosas después de haber sido ya recriminados por ello. La amonestación solía constituir uno de los actos iniciales en el proceso de enmienda y punición – cf., por ejemplo, *Conc. Tolet.* I (400) [*prooem.*], p. 328, l. 63.

<sup>166</sup> Cf. Augustinus, *Serm.*, 232, 8, p. 276, l. 181-183 [SC 116]: *aliqui ipsi sibi paenitentiae locum petierunt; aliqui excommunicati a nobis in paenitentium locum re-*

ya comportaba, al igual que para los simples excomulgados arrepentidos, la participación, aunque no plena, en la reunión dominical. Al respecto, resulta esclarecedor el c. 56, el cual impone asimismo un apartamiento de la iglesia a los *duumui* durante el año del cargo, sin duda por sus vinculaciones con los *ludi* tradicionales, aunque ya estuvieran secularizados. En estos casos, se aplica, pues, una forma peculiar y apenitencial de excomunión, la cual terminaba cuando el sancionado cambiaba su actitud<sup>167</sup>: entonces, el así castigado volvía a la iglesia, en calidad – o no – de excomulgado<sup>168</sup>.

#### 4. La penitencia-comunión clínica

Contrariamente a lo atestiguado en A y B – con un total de diecinueve estipulaciones que niegan la comunión *nec in finem* –, dentro del heterógeno y extenso grupo C nunca se impone, en primera instancia, la excomunión vital o definitiva. La disparidad que los dos bloques – A-B y C – evidencian respecto a la praxis penitencial queda además bien plasmada en el hecho de que el c. 47 conceda, precisamente *in finem*, la penitencia-comunión al esposo que, tras haber cometido adulterio con reiteración, en peligro de muerte promete que dejará de pecar: *si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conueniendus quod, si se promiserit cessaturum, detur ei communio. si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis*. La última parte de este

*dacti sunt*. Un canon del concilio III de Toledo sigue indicando que la contrición era el inicio del proceso penitencial: *Conc. Tolet. III* (589), c. 11, p. 118.

<sup>167</sup> Al respecto resulta, por ejemplo, significativo un canon del concilio I de Zaragoza: *si quis de clericis propter luxum uanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit ac se uelut observatorem legis in monacho uideri uoluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum ut, nisi rogando atque obsecrando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur* (*Conc. Caesar. I* [378/380], c. 6, p. 295-296).

<sup>168</sup> C. VOGEL, « Les sanctions », cit., p. 313, considera que la excomunión es « total » cuando se utilizan las siguientes expresiones: *segregari ab ecclesia Dei et a coetu catholicorum*; *segregari a christianorum coetu atque conuiuio et communione ecclesiae*; *separari non solum a communione ecclesiae uerum etiam a catholicorum conuiuio*; *non solum a communione sacramentorum sed etiam a conuiuio fidelium submoneri*; *haberi extraneus a communione ecclesiae uel a conuiuio fidelium*. Incluso en el caso de aceptarse que, en estos casos, la excomunión era plena, debe concluirse que no resultaba definitiva.

canon presenta un nítido paralelismo con el texto añadido al final del c. 3 – cuya versión más antigua sólo establecía la penitencia hasta el lecho de muerte para el *flamen* que hubiera realizado alguna ofrenda pagana, pero sin inmolación – : *item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius bis non esse dandam communionem, ne lusisse de dominica communione uideantur*<sup>169</sup>.

Resulta evidente que la frase del c. 3 relativa al adulterio – construida, al igual que en el c. 47b, con *ulterius*, *ludo* y *communio*; y también referida a alguien que acaba superando un grave peligro vital – no queda bien unida, ni estructural ni conceptualmente, al texto inicial de este canon – sin duda el único que presentaba antes de la adición realizada tomando como modelo el c. 47b – : mediante esta interpolación, se considera la posibilidad de que alguien reconciliado *in extremis* – según el c. 3, por idolatría – superara el peligro de muerte y, una vez restablecido, volviera a cometer un pecado – el c. 3 contempla el adulterio como segundo supuesto – cuya remisión seguía comportando la penitencia, una vía que entonces ya tenía cerrada al haberla recorrido con anterioridad. Aunque tanto el c. 47 como el c. 3 mantienen la irreiterabilidad de la penitencia pública o canónica<sup>170</sup>, lo que sí varía entre ellos – y además totalmente – es la posibilidad de conferir o no a los moribundos la doble impartición sacramental – la penitencia momentánea seguida de la comunión. Mientras que el c. 3 impone una prolongada penitencia a los *flamines* que, a pesar de no inmolarse, presentaron alguna ofrenda, el c. 47a establece la conveniencia – *est conueniendus* – de conceder la penitencia-

<sup>169</sup> El texto íntegro de este canon facilitado por la Colección Canónica Hispana reza así: *item flamines qui non immolauerint, sed munus tantum dederint, [eo quod se a funestis abstinerint sacrificiis,] placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia. [item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius bis non esse dandam communionem, ne lusisse de dominica communione uideantur]*.

<sup>170</sup> S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia*, cit., p. 54-55, se basa en el c. 47 para sostener que los cánones atribuidos a un concilio iliberritano también atestiguan penitencia no canónica: la que denomina « extracanáica » o « privada » (ver n. 141).

comuni3n instant3nea a los ad3lteros que, hall3ndose *in articulo mortis*, prometan corregirse<sup>171</sup>.

Ante la gran diferencia que, respecto a la pr3ctica penitencial, constatamos entre los c3nones *nec in finem* de A-B y el c. 47a – el grupo C no presenta, para quienes todav3a no se hab3an convertido en penitentes, ninguna privaci3n de comuni3n *in extremis*, lo cual es asimismo muy significativo –, necesariamente debemos concluir, una vez m3s, que los c3nones de A y B no emanan – ni siquiera en su redacci3n primigenia – de los criterios plasmados en C. Por otra parte, la adici3n textual realizada al c. 3 parece indicar que el grupo A fue compilado – al parecer tambi3n el B, dadas las muchas afinidades que 3ste presente con A – con anterioridad al C. Frente al rigorismo imperante en A y B, el conjunto canon3stico de C muestra una mayor permisividad respecto a los grandes pecadores, a quienes nunca niega la recuperaci3n de la comuni3n mediante el acceso a la penitencia, siempre y cuando no hubieran ya recurrido a ella con anterioridad. As3 se pone de manifiesto tanto en la ausencia de excomuniones vitalicias como en los c3nones que estipulan la conces3n de la penitencia – *paenitentiam non esse denegandam* – a los herejes (c. 22) o la penitencia-comuni3n *in articulo mortis* a los ad3lteros contumaces (c. 47a).

### 5. La excomuni3n vitalicia

Hay diecinueve mandatos pseudoiliberitanos – todos ellos de los grupos A y B – que, como hemos indicado, deniegan la comuni3n con la forma *nec in finem* (c. 1, 2, 6, 7, 8, 10/11b, 12, 13a, 17, 18, 63, 64a, 65, 66, 70a, 71, 72b, 73a y 75). De ellos, 3nicamente el c. 7 se refiere – al igual que el c. 47b – a los expenitentes que, tras la reconciliaci3n, perpetraban otro

<sup>171</sup> F.-J. LOZANO, *La penitencia can3nica en la Espa3a romano-visigoda*, Burgos 1980 [Publicaciones de la Facultad de Teolog3a del Norte de Espa3a, 45], p. 108, dice: « el c. 47 contempla el caso de un esposo cristiano que adulter3 varias veces. Si el tal se hallare en peligro de muerte, se le dar3 la comuni3n a condici3n de que prometa no adulterar m3s en la eventualidad de que recobre la salud. De se3alar que nada se dice sobre si el ad3ltero se hab3a sometido a la penitencia o no ».

pecado – el delito considerado es el adulterio – cuyo perdón requería la asunción de la penitencia canónica: dada la imposibilidad de reiterar el sacramento penitencial, el reincidente ya no podía recuperar la comunión<sup>172</sup>. Los otros comportamientos penados directamente con la excomunión « perpetua » en el grupo A son: la realización de sacrificios paganos (c. 1 y 2); el homicidio voluntario, mediante maleficio (c. 6); el repudio no justificado del marido para casarse con otro hombre (c. 8); el matrimonio contraído, a sabiendas, con alguien que ha repudiado a su anterior esposa sin motivo (c. 10/11b); el ejercicio del lenocinio por la madre u otra mujer bautizada (c. 12); el quebrantamiento reiterado, por una virgen cristiana, del voto de virginidad (c. 13a); la entrega, en nupcias, de hijas a sacerdotes paganos (c. 17); el adulterio – eclesiástico – cometido por un clérigo mayor, con posterioridad a su ordenación (c. 18).

Por lo que respecta al grupo B, la excomunión vitalicia se impone a los siguientes pecadores: a la fémina que mata al fruto de su adulterio (c. 63)<sup>173</sup>; a la esposa que no ponga fin a su adulterio (c. 64a); al clérigo que no repudia a su mujer cuando sabe que ésta es adúltera (c. 65); al hombre que se casa con su hijastra (c. 66); al marido que consiente el adulterio de su cónyuge (c. 70a); al varón que perpetra estupro con muchachos (c. 71); a la viuda que no se casa con quien había cometido adulterio, sino con otro (c. 72b); al delator que ocasiona una proscripción o ejecución (c. 73a); a quienes acusan de delitos falsos, o no probados, a eclesiásticos mayores (c. 75).

Al igual que ocurre con la privación temporal de comunión – comportamiento o no penitencia –, la excomunión vitalicia contemplada en los cánones pseudoiliberitanos es también – y únicamente – la eucarística<sup>174</sup>, la *dominica communio*<sup>175</sup>. Seguían

<sup>172</sup> Ver n. 145.

<sup>173</sup> El c. 68 toma en consideración el mismo delito para la mujer casada catécúmena.

<sup>174</sup> Así ocurre ya en el concilio I de Arlés, donde *communio* significa, una y otra vez, comunión eucarística: *abstineri eos a communione* (c. 3); *quamdiu agitant, a communione separari* (c. 4); *quamdiu agunt, a communione separari* (c. 5); *a communione excludantur* (c. 7); *aliquanto tempore a communione separentur* (c. 12); *a communione abstineri* (c. 13); *usque ad exitum non communicare* (c. 15); *de his qui pro*

formando parte de la Iglesia tanto aquellos que, después de haber agotado ya la penitencia pública, volvían a cometer un pecado cuya expiación sólo podía realizarse mediante este recurso<sup>176</sup> como quienes eran culpables de faltas que – según el criterio del correspondiente obispo – ni siquiera podían ser borradas a través del sacramento penitencial<sup>177</sup>: en caso contrario, no se entendería la referencia al hecho de que tampoco podían comulgar *in articulo mortis*. Unos y otros continuaban perteneciendo a la comunidad de fieles<sup>178</sup>, aunque desconozcamos

*delicto suo a communione separantur (...) eodem loco communionem consequantur* (c. 17); *et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi reuauerint et egerint dignos fructus paenitentiae* (c. 22). Suscribimos lo dicho por K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire*, cit., p. 221; o por J. GAUDEMET, « Note », cit., p. 66-68. En cambio, sorprendentemente, J. GAUDEMET, *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle : introduction, traduction et notes* [al texto latino de la edición de C. Munier], Paris 1977 [SC 241], p. 48, n. 2, escribe: « la sanction limitée à la privation de l'eucharistie est presque totalement inconnue avant le VI<sup>e</sup> s. »

<sup>175</sup> Ésta es la denominación que le da el c. 78b: *quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima paenitentia poterit dominicae sociari communioni*. Así lo entiende también el texto añadido al c. 3 (ver n. 169): *ne lusisse de dominica communione uideantur*. Cf.: *Conc. Turon.* I (461), c. 2, p. 144, l. 39-40 – *a communione dominica abstinere* –; *Conc. Venet.* (461/491), c. 3, p. 152, l. 35-37 – *non solum a communione dominicorum sacramentorum sed etiam a conuiuio fidelium submouendos* –; *Conc. Aurel.* I (511), c. 12, p. 8, l. 98-99 – *ab altaris communione subpaenitentis professione submouerit*. Ver n. 67. S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia*, cit., p. 46-49, considera que, en los cánones atribuidos a un concilio iliberitano, *communio* debe entenderse siempre como « reconciliación » (ver n. 178). Por su parte, G. CERETI, *Divorzio*, cit., p. 337-344 – donde compara algunos de estos cánones con supuestos parecidos recogidos en sínodos de los siglos IV y V –, al interpretar también que *communio* significa « reconciliación », deduce que el « concilio de Elvira » denota una disciplina novaciana « che si contrappone a quella di tutta la chiesa contemporanea » (p. 343). Ver n. 200.

<sup>176</sup> Siricio se refiere a quienes habían vuelto a cometer pecados graves una vez agotada ya la vía penitencial – a la que denomina *suffugium* –: Siricius, *Ep.*, 1, 6, col. 1137. Ver n. 232.

<sup>177</sup> El c. 22 – donde subyace la voluntad de unificar criterios entre el episcopado – evidencia que, cuando fue redactado, el recurso de la penitencia no siempre era concedido: *placuit huic paenitentiam non esse denegandam*.

<sup>178</sup> Muchos autores han sostenido que la excomunión de por vida establecida en los cánones atribuidos a un concilio iliberitano implicaba la exclusión, completa y absoluta, de la Iglesia. S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia*, cit., p. 41, dice: « castigo más grave aún que la penitencia canónica, y más



si existían directrices precisas acerca de cómo debían actuar los autores de pecados graves que, a pesar de arrepentirse, no podían estar en el *ordo paenitentium*<sup>179</sup>.

## 6. La deposición de los clérigos

En los mandatos pseudoiliberitanos, hallamos un total de diez normas punitivas dirigidas a los clérigos (c. 18, 20a, 30, 33, 50, 51, 53, 65, 76a y 76b). Ya nos hemos referido a aquellas – seis en total – que les imponen la excomunión, en cualquiera de sus modalidades: *nec in finem*<sup>180</sup>, con penitencia canónica<sup>181</sup>, o sin penitencia<sup>182</sup>. Nótese que comparten un mismo canon (c. 76) las dos únicas disposiciones que aplican la penitencia a un eclesiástico – en concreto, a un diácono. En los seis cánones que establecen la excomunión para el clero, la deposición sólo es contemplada, de modo explícito, dos veces (c. 20a y 76b), en las cuales va acompañada, respectivamente, de simple excomunión (c. 20a)<sup>183</sup> y de privación de comunión con penitencia (c. 76b). La degradación como único castigo tomado en consideración para los clérigos aparece en cuatro preceptos – si incluimos la posibilidad recogida en el c. 53 –, todos del grupo C (c. 30, 33, 51 y 53). Mediante esta sanción, en solitario, se penaliza a los siguientes eclesiásticos: al subdiácono que, con anterioridad a la ordenación, cometió pecado carnal durante su juventud (c. 30); al clérigo mayor que transgrede la ley de la continencia sacerdotal (c. 33); al clérigo que, antes de recibir la orden eclesiástica, fue hereje

característico también del concilio eliberitano, es la *excomunión perpetua* [en cursiva en el original], por la cual quedaba el pecador excluido para siempre de participar en la vida de la Iglesia ».

<sup>179</sup> Cf. Augustinus, *Ep.*, 153, 7, p. 401-404.

<sup>180</sup> C. 18 y 65.

<sup>181</sup> C. 76a y 76b.

<sup>182</sup> C. 20a y 50. La sanción del c. 50 se dirige tanto a eclesiásticos como a laicos.

<sup>183</sup> En los sínodos galos de los siglos iv y v, la deposición sólo aparece acompañada de la excomunión sin penitencia en una norma incluida en el « concilio II de Arlés »: *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 14, p. 117 – ver C. VOGEL, *La discipline*, cit., p. 59. Al igual que el c. 20a pseudoiliberitano, el c. 14 de la compilación arlesiana también se refiere a los clérigos usureros.

(c. 51); al obispo que reconcilia a un excomulgado por otro obispo sin la autorización de éste (c. 53 [posible]).

Contrariamente a la práctica reflejada en A y B – donde siempre se aplica a los miembros del clero la excomunión sin penitencia –, en C sólo se impone la simple privación de comunión a los eclesiásticos en el canon que éstos comparten con los laicos (c. 50). Resulta asimismo relevante que en A y B nunca encontremos la deposición como única sanción contemplada, algo que ocurre cuatro veces en C. Todavía tiene mayor calado el hecho de que el c. 76 estipule la penitencia canónica para un clérigo mayor. En los dos primeros grupos, la excomunión aparece en todas las normas que toman en consideración delitos cometidos por clérigos, una constante que no se cumple en C. Además de las grandes diferencias que – respecto a las sanciones impuestas al clero – existen entre los grupos de cánones pseudoiliberitanos, las disimilitudes también se observan en cuanto a los pecados recogidos. Los cánones de A y B únicamente incluyen faltas realizadas después de la ordenación: el adulterio (c. 18); la usura (c. 20a); la tolerancia de la esposa adúltera (c. 65 – cuyo paralelo seglar se halla en el c. 70a). Frente a lo que sucede en los grupos A y B, cuatro de las siete disposiciones que en C penalizan a los clérigos toman en consideración su comportamiento anterior al conferimiento de las órdenes eclesiásticas (c. 30, 51, 76a y 76b).

### 7. *La dilación del bautismo*

Hay cuatro disposiciones que penalizan a los catecúmenos, dos en el grupo A y otras dos en el B. Evidentemente, en estas resoluciones la punición consiste en alargar el período prebautismal: tres años para el *flamen* que no ha sacrificado (c. 4); cinco años – reducibles en caso de enfermedad grave – para la mujer que ha contraído segundas nupcias después de ser repudiada por un catecúmeno (c. 10/11a); bautismo en peligro de muerte para la mujer casada que ha matado al fruto de su adulterio (c. 68)<sup>184</sup>; cinco años para quien ha sido delator (c. 73c). En estas puniciones catecúmenales, los tiempos de es-

<sup>184</sup> El c. 63 contempla el mismo delito para la mujer casada bautizada.

pera impuestos encuentran su equivalente en los períodos de excomunión fijados para algunos pecados cometidos por bautizados. De todas maneras, lo más significativo es que – a pesar de retrasarse en una ocasión hasta el lecho de muerte – el bautismo nunca se niega, a diferencia de lo que ocurre con la comunión eucarística.

## 8. *A modo de balance*

El análisis de las sanciones contempladas en los cánones pseudoiliberritanos evidencia la coexistencia de praxis disciplinarias<sup>185</sup>, aunque todas ellas pertenezcan al sistema penitencial antiguo. La detección de tales prácticas y su distribución-diferenciación en función de los grupos canonísticos establecidos por M. Meigne corrobora su carácter compilatorio<sup>186</sup>. Como hemos visto, muchas estipulaciones de A y B niegan, de

<sup>185</sup> No sorprende que, mediante la aplicación de parámetros unitarios, no haya sido posible facilitar una explicación cabal de las sanciones penitenciales contenidas en los cánones atribuidos a un concilio iliberritano. S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia*, cit., p. 50, escribe: « el concilio de Elvira reconoce la penitencia canónica como el medio ordinario para recobrar la santidad cristiana. Esta penitencia es más o menos larga, según la gravedad de los delitos; pero si ocurre peligro de muerte debe abreviarse, para que el cristiano muera en paz con Dios y con la Iglesia. Más todavía: a ciertos pecadores que pasaban la vida excomulgados les brinda a la hora de la muerte la gracia del perdón. A otros, en cambio, los arroja perpetuamente de su seno de madre, condenándolos a vivir y morir alejados del cuerpo social de la Iglesia ». Superficial e inexacto es G. D'ERCOLE, *Consortium disciplinae. Le sanzioni nell'ordinamento canonico precostantiniano*, I, Roma 1960, p. 207-208. Las penalizaciones recogidas en los cánones pseudoiliberritanos no conforman un solo sistema: ya S. LAEUCHLI, *Power*, cit., p. 45, contempló la posibilidad de que no llegaran a aplicarse los preceptos asignados al « concilio de Elvira ».

<sup>186</sup> Ver n. 1-6. El carácter no unitario de los cánones pseudoiliberritanos se colige asimismo de los paralelismos recabados para muchos de ellos. Ver, por ejemplo, n. 62, 68, 71, 73, 82-83, 85, 87, 93, 95, 100, 113 y 117. Tanto los *loci similes* como los contenidos de estos preceptos se insieren bien, por lo menos en la mayoría de las veces, en la realidad eclesiástico-política que impera durante los *Christiana tempora* – cuando el poder secular protege la Iglesia – a partir de la segunda mitad del siglo iv. Tal acomodación también se constata en las disposiciones – pocas – emanadas de normas adoptadas durante los tiempos constantinianos: así ocurre en el c. 25, cuyo texto es una reiteración-adaptación del c. 10 aprobado en el concilio I de Arlés.

modo explícito y taxativo, la comunión *nec in finem* a laicos bautizados que han cometido determinados pecados<sup>187</sup>, mientras que tal intransigencia nunca aflora en C, a pesar de que en este conjunto también se contemplen algunos delitos equiparables a los penalizados con la excomunión vitalicia en A y B<sup>188</sup>: los c. 1 y 59 ejemplifican bien la disparidad de principios<sup>189</sup>. Otra prueba del rigorismo imperante en A – cuya práctica penitencial es parecida a la mostrada por B – radica en la imposición de la excomunión temporal – con y sin penitencia – hasta el lecho de muerte<sup>190</sup>. Todavía más significativo resulta que, en C – donde nunca se establece la excomunión vitalicia en primera instancia –, exista una disposición a favor de la penitencia-comunión *in finem*<sup>191</sup>.

Notablemente distintos de C son, pues, los criterios punitivos plasmados en A y B: estas divergencias adquieren aún mayor relevancia si tenemos presente que nuestra compilación-adaptación presta una constante atención a los aspectos disciplinarios y organizativos<sup>192</sup> – ningún canon versa sobre cuestiones cristológicas o doctrinales. En cuanto a los clérigos mayores, resulta asimismo esclarecedor el hecho de que – a

<sup>187</sup> C. 1, 2, 6, 7, 8, 10/11b, 12, 13a, 17, 18, 63, 64a, 65, 66, 70a, 71, 72b, 73a y 75.

<sup>188</sup> S. LAEUCHLI, *Power*, cit., p. 12, indica: « the discrepancies do not result from rational connection between crime and punishment. Rather the decisions vary according to the fluctuating emotional attitudes of the men making them ».

<sup>189</sup> Con la finalidad de sortear la antítesis entre los c. 1 y 59, algunos estudiosos han pretendido que, en el c. 59, *Christianus* signifique *catecumenus*, algo a todas luces imposible – tal como resulta del *fidelis* que aparece en el mismo canon –: K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire*, cit., p. 255; J. GAUDEMET, « Elvire », cit., col. 325. De la dispar sanción que presentan estos dos mandatos no necesariamente cabe colegir que sus cronologías están muy alejadas, habida cuenta de que pueden tener procedencias distintas (ver n. 43 y 92).

<sup>190</sup> C. 3, 9 y 13b.

<sup>191</sup> C. 47a.

<sup>192</sup> Por lo que respecta al interés que subyace en la compilación, resulta esclarecedor el caso del adulterio – considerado, evidentemente, en el plano eclesiástico –: A toma en consideración a las divorciadas y a los clérigos mayores (ver n. 52); B presta atención al adulterio, sin divorcio, de la esposa (ver n. 97); C penaliza el adulterio, sin divorcio, del marido (ver n. 78).

diferencia de lo que ocurre en las otras normas destinadas a los eclesiásticos – se les imponga penitencia en el c. 76, cuya cronología no parece anterior a mediados del siglo v<sup>193</sup>. Además, en C hallamos la deposición como única sanción<sup>194</sup>, frente a lo atestiguado en A y B, grupos en los cuales la excomunión recae sobre el clero<sup>195</sup>. Otro elemento diacrítico es que sólo en C se consideren actos perpetrados con anterioridad a la asunción de las órdenes eclesiásticas<sup>196</sup>. Por lo que respecta a las punitivas dirigidas a los catecúmenos, éstas no aparecen en C, mientras que sí lo hacen en A y B<sup>197</sup>.

#### APÉNDICE

##### *La concesión o no de la penitencia a los grandes pecadores en las iglesias antiguas*

Cuando se elaboró el c. 22, existían reticencias en conferir la penitencia canónica a quienes, tras haberse pasado a la herejía siendo adultos, regresaban a la Iglesia católica – donde habían sido bautizados. La frase *placuit huic paenitentiam non esse denegandam* que presenta el canon inicial del grupo C pone de manifiesto que, cuando se redactó, algunos obispos eran partidarios de no otorgar la penitencia a tales pecadores<sup>198</sup>: los defensores de este rigorismo debían propugnar asimismo que se les denegara la comunión *nec in finem*, pues resulta inverosímil que, si rechazaban una larga penitencia, mostraran permisividad con la doble impartición sacramental *in extremis*. Esta misma realidad subyace en el *est conueniendus quod (...) detur ei communio* – más persuasivo que imperativo – del c. 47a, relati-

<sup>193</sup> Ver n. 117. Los preceptos de C ubicados después del grupo B parecen ser los incorporados más tardíamente a la compilación.

<sup>194</sup> C. 30, 33, 51 y 53.

<sup>195</sup> C. 18, 20a – deposición y excomunión – y 65.

<sup>196</sup> C. 30, 51, 76a y 76b. Este interés por el pasado de los clérigos se muestra acorde con la disciplina que Roma impone en Occidente desde finales del siglo iv.

<sup>197</sup> C. 4, 10/11a, 68 y 73c.

<sup>198</sup> Ver n. 177.

vo a los maridos que, tras haber sido adúlteros contumaces, pedían la comunión al encontrarse en el lecho de muerte. El texto de estos dos cánones no sólo refleja, con nitidez, la coexistencia de praxis distintas – tanto en la asignación, o no, de la penitencia regular como de la clínica –, sino también una clara voluntad de asentar, por parte de sectores episcopales mayoritarios, la permisividad – sin duda cuestionada – en el conferimiento de ambas modalidades penitenciales.

Tales divergencias se insieren bien en la documentación que nos ha llegado de los siglos iv y v. Durante estas dos centurias, se atestiguan discrepancias y controversias entre los obispos católicos a causa de prácticas dispares en el ámbito penitencial: se trata, básicamente, de la concesión – o no – de la penitencia regular a quienes habían cometido ciertos pecados y, también, de la donación – o no – de la penitencia-comunión *in finem* – aspecto muy vinculado al anterior –, cuestiones plasmadas, una y otra vez, en nuestra compilación<sup>199</sup>. Entendemos que la pluralidad disciplinar evidenciada en los cánones pseudoiliberitanos resulta, precisamente, de la evolución que acontece durante el Imperio cristiano – y no, como muchas veces se ha afirmado, de una influencia directa del primer novacianismo<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> Como hemos señalado, los cánones pseudoiliberitanos que preceptúan, en primera instancia, la excomunión vitalicia son: c. 1, 2, 6, 7, 8, 10/11b, 12, 13a, 17, 18, 63, 64a, 65, 66, 70a, 71, 72b, 73a y 75.

<sup>200</sup> En su monumental comentario dedicado a la administración de la penitencia – cuya primera edición, parisina, apareció en 1651 –, el teólogo J. Morin ya adujo, con profusión, el carácter novaciano del « concilio de Elvira ». Tal impronta ha sido defendida, una y otra vez, con posterioridad: así puede constatar, por ejemplo, en A. D'ALÈS, *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1924, p. 167-168, o – más recientemente – en G. CERETI, *Divorzio*, cit., p. 336-344, y en P. SAINT-ROCH, *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand*, Città del Vaticano 1991 [Studi di Antichità Cristiana, 46], p. 109 – cf. p. 63. Para el movimiento novaciano, ver H. J. VOGT, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968 [Theophaneia, 20]. En los cánones pseudoiliberitanos no sólo están penados con la excomunión *nec in finem* la apostasía y el adulterio – los dos pecados que, según Novaciano, no podían ser redimidos mediante la penitencia.

A mediados del siglo III, el epistolario cipriano permite constatar la práctica de la penitencia-comunión clínica<sup>201</sup>, sin duda potenciada a raíz de las severas consecuencias ocasionadas por la persecución de Decio: muchos *lapsi* arrepentidos, al estar en peligro de muerte, ya no podían asumir la penitencia regular ni esperar el regreso de su obispo. Resulta, al respecto, esclarecedor un párrafo de la carta enviada por Cipriano a su colega Antoniano: *et idcirco, frater carissime, paenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari, quia rogare illos non delicti paenitentia sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solacium qui se non cogitavit esse moriturum*<sup>202</sup>.

El obispo cartaginés sólo se mostraba, pues, inflexible ante aquellos que, sin haber lamentado antes su actitud, pedían la reconciliación-comunión cuando se encontraban en peligro de muerte. Significativo es asimismo que, en la línea del concilio reunido en el 251 y de la práctica seguida entonces tanto en Roma como en Alejandría<sup>203</sup>, defiende la absolución anticipada

<sup>201</sup> Cyprianus, *Ep.*, 18, 1, 2, p. 100-101 [CCSL 3B]; Id., *Ep.*, 19, 2, 1, p. 103-104 [CCSL 3B]; Id., *Ep.*, 20, 3, 1-2, p. 108-109 [CCSL 3B]. Cf.: Id., *Ep.*, 55, 13, 1, p. 270 [CCSL 3B]; 17, 3, p. 276. Respecto a la praxis penitencial africana en tiempos de Cipriano, ver V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969 [Studi di Antichità Cristiana, 29], p. 145-188.

<sup>202</sup> Cyprianus, *Ep.*, 55, 23, 4, p. 284-285. Cf.: Id., *Ep.*, 57, 1, 1, p. 301 [CCSL 3B]; Id., *Ep.*, 59, 13, 1, p. 357 [CCSL 3C]; Id., *Ep.*, 68, 1, 2, p. 463-464 [CCSL 3C]; Id., *Ad Demetr.*, 25, p. 50-51 [CCSL 3A].

<sup>203</sup> Presbyteri et diaconi Romae, *Ep.*, 8\*, 3, 1, *apud* Cyprianus, *Ep.*, p. 42, l. 44-47 [CCSL 3B] — *ut si hi qui in hac temptatione inciderunt coeperunt adprehendi infirmitati et agant paenitentiam facti sui et desiderent communionem, utique subueniri eis debet* —; Presbyteri et diaconi Romae, *Ep.*, 30\*, 8, p. 149-150. Un texto de Dionisio de Alejandría, recogido por Eusebio de Cesarea, evidencia que los penitentes egipcios también eran reconciliados *in articulo mortis*: ἀφικέσθαι μὲν οὐκ ἐδυνήθη, ἐντολῆς δὲ ὑπ' ἐμοῦ δεδομένης τοὺς ἀπαλλάττομενους τοῦ βίου, εἰ δέοιντο, καὶ μάλιστα εἰ καὶ πρότερον ἰκετεύσαντες τύχοιεν, ἀφίεσθαι, ἢν εὐέλπιδες ἀπαλλάττωνται, βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρέξαι κελεύσας καὶ τῷ πρεσβύτῃ κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάξαι (Eusebius Caes., *Hist. eccl.*, 6, 44, 4, p. 624). Existe, pues, coincidencia — a mediados del siglo III — entre las dos grandes

de los penitentes en caso de existir peligro mortal: *statueramus quidem pridem, frater carissime, participato inuicem nobiscum consilio ut qui in persecutionis infestatione subplantati ab aduersario et lapsi fuissent ac sacrificiis se illicitis maculassent, agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent*<sup>204</sup>.

Sin alejarse de lo expuesto por Cipriano a Antoniano, el c. 22 del concilio I de Arlés sigue negando la penitencia-comunión a los exapóstatas moribundos que solicitaban la reconciliación sin haber asumido la penitencia anteriormente, evidenciando, además, su contenido que los reos de apostasía eran admitidos al *ordo paenitentium* si lo pedían antes de encontrarse abatidos por la enfermedad – en este caso, podían recibir la absolución *in finem*, aunque no hubiera transcurrido el tiempo previsto en un principio –: *de his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem paenitentiam agere quaerunt et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi reualuerint et egerint dignos fructus paenitentiae*<sup>205</sup>. Se produjera o no pleno consenso en la aprobación de este canon arlesiano – durante la época de Cipriano también existían tanto los partidarios de un mayor rigorismo como los valedores de una gran permisividad –, el concilio del 314, en realidad una asamblea occidental, sigue estableciendo la redención de la apostasía mediante la penitencia regular.

Con esta eclesiología se muestra asimismo acorde el sínodo de Ancira – igualmente del 314 –, cuyos preceptos dedican una notable atención a los idólatras, aunque sin otorgar la comunión *in finem* a quienes no eran penitentes cuando caen en peligro de muerte. En relación a los laicos<sup>206</sup>, sólo quedan

iglesias apostólicas y Cartago respecto a la doble impartición sacramental *in extremis*.

<sup>204</sup> Cyprianus, *Ep.*, 57, 1, 1, p. 301, l. 14-19. Cf. Id., *De laps.*, 35, p. 240-241 [CCSL 3]. Concuera con esta eclesiología el hecho de que Cipriano reconcilie a los *lapsi* penitentes al temerse otras represiones contra los cristianos: Cyprianus, *Ep.*, 57, 1, 2, p. 301-302.

<sup>205</sup> *Conc. Arel.* I (314), c. 22, p. 13. Cf. c. 15 (14), p. 12, donde se impone la penitencia *usque ad exitum* a quienes acusan en falso.

<sup>206</sup> C. 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9. Los c. 1 y 2 se refieren a los clérigos, el c. 3 tanto a los eclesiásticos como a los laicos, y el c. 12 a los catecúmenos.



exentos de penitencia los contemplados en el c. 3, relativo a quienes – después de huir, de sufrir grandes coacciones y de manifestar en público su condición de cristianos – habían sido obligados a realizar ritos paganos totalmente en contra de su voluntad<sup>207</sup>. En los otros seis mandatos – donde siguen recogién dose supuestos concretos –, la penitencia canónica siempre es impuesta, con una duración mayor o menor, en función de la gravedad estimada<sup>208</sup>. La única mención que, en los cánones anciranos, se hace a la comunión *in finem* corresponde al c. 6, y alude a penitentes – a miembros del *ordo paenitentium* – que se hallan en peligro de muerte<sup>209</sup>.

Además de establecer la deposición para los *lapsi* ordenados sacerdotes y de imponer un decenio penitencial a quienes habían cometido apostasía<sup>210</sup>, los obispos reunidos en Nicea también determinan – a partir, según afirman, de una vetusta regla canónica<sup>211</sup> – que los penitentes cuya vida peligrara podían recibir la absolución y la comunión, pero dejando asimismo claro que debían completar todo el intervalo penitencial impuesto en caso de restablecerse<sup>212</sup>. Respecto a la reconciliación *in extremis* de los penitentes, el gran sínodo del 325 coincide plenamente, pues, con la práctica atestiguada – en Cartago, Roma y Alejandría – a mediados del siglo III y con la reiterada en Arlés I. Se opone, en cambio, a esta tradición – bien asentada tanto en el tiempo como en el espacio – la segunda parte del c. 13 niceno: καθόλου δὲ καὶ περὶ παντός

<sup>207</sup> *Conc. Anc.* (314), c. 3, p. 58-59.

<sup>208</sup> C. 4, 5, 6, 7, 8 y 9. Por lo que respecta a los cánones relativos a la idolatría, el mayor período de penitencia corresponde al c. 9, en el cual los *lapsi* que habían obligado a apostatar son sancionados con diez años. Sólo una disposición ancirana estipula un castigo mayor: el c. 22 impone una penitencia vitalicia a los reos de homicidio voluntario.

<sup>209</sup> Cf. *Conc. Neocaes.* (319?), c. 2, p. 76.

<sup>210</sup> *Conc. Nicaen.* (325), c. 10, p. 32; c. 11, p. 32-33.

<sup>211</sup> Cf. Gregorius Nyss., *Ep. can. ad Letoium*, c. 4b, p. 220.

<sup>212</sup> Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος παραφυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε εἴ τις ἐξοδεύει, τοῦ τελείου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστειρεῖσθω. Εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας τυχὼν καὶ προσφορᾶς μετασχὼν πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθεῖη, ἔστω μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνῃς, <ἄχρις ἂν πληρωθῇ ὁ ὀρισθεὶς ὑπὸ τῆς μεγάλῃς οἰκουμενικῆς συνόδου χρόνος> (*Conc. Nicaen.* [325], c. 13, p. 35).

οὐτινοσοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτοῦντος δὲ μετασχεῖν εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας μεταδίδότω τῇς προσφορᾶς<sup>213</sup>.

Resulta diáfano el alcance de la innovación nicena: a nadie que se halle en peligro de muerte – incluso a quien, en este trance, ni siquiera hubiera aceptado la penitencia – se le puede negar, en principio, la comunión, cuyo otorgamiento implicaba recalar antes en la penitencia para todos aquellos que habían cometido pecados graves. Contrario al uso penitencial entonces general, tal mandato – a pesar de que, con el paso del tiempo, se convertirá en referencia obligada de la praxis penitencial – no parece haber tenido un acato inmediato, bien por ignorancia, bien por desacuerdo: el c. 2 de Sárdica lo vulnera cuando niega totalmente la comunión laica – *μηδὲ ἐν τῷ τέλει* – al obispo que, con malas artes, tramara cambiar de sede<sup>214</sup>. Es la primera vez que esta fórmula – equivalente a la latina *nec in finem* – aparece atestiguada en un decreto conciliar. Aunque no podamos afirmar que esta referencia tan concreta a la prohibición de comulgar *in extremis* venga motivada, precisamente, por un rechazo del c. 13 niceno, tal posibilidad en absoluto puede descartarse. ¿Podría suceder así en los diecinueve cánones pseudoiliberitanos de los grupos A y B que deniegan la comunión *nec in finem*?

Sea como fuera, los obispos galos reunidos – el 12 de julio del 374 – en Valence aducen el c. 13 de Nicea al prescribir que debían cumplir una penitencia hasta el lecho de muerte quienes se habían mancillado con prácticas paganas: *circa eorum uero personas, qui se post unum et sanctum lauacrum, uel profanis sacrificiis daemonum uel incesta lauatione polluerint, eam censurae formam duximus esse seruandam, ut his iuxta synodum Nicaenam satisfactionis quidem aditus non negetur, nec infelicibus lacrimis uel solacii ianua desperatione claudatur: acturi paenitentiam usque in diem mortis, non sine spe tamen remissionis, quam ab eo plene sperare debebunt, qui ius eius et solus obtinet et tam diues misericordiae est ut nemo desperet: Deus enim mortem non fecit nec laetatur in perditione uiuo-*

<sup>213</sup> *Conc. Nicaen.* (325), c. 13, p. 35. Ver P. GALTIER, « Les canons pénitentiels de Nicée », *Gregorianum*, 29, 2 (1948), p. 288-294, p. 291-294.

<sup>214</sup> *Conc. Sard.* (343), c. 2, p. 161.

rum [*Sap.*, 1, 13]<sup>215</sup>. De este texto se desprende que, cuando fue elaborado, entre el episcopado galo se alzaban voces en contra de que los idólatras accedieran a la penitencia, un posicionamiento acorde con el plasmado en los cánones pseudoiliberritanos *nec in finem*. El c. 3 de Valence soslaya el mandato del c. 13 niceno – ni siquiera se refiere al doble conferimiento sacramental *in extremis* – y sigue manteniéndose en la línea del c. 22 de Arlés, donde se afirmaba que la penitencia debía producir *digni fructus* para que resultara válida<sup>216</sup>. Apunta en el mismo sentido el c. 2, dedicado a las vírgenes cristianas que, voluntariamente, contraen nupcias seculares: se les retrasa tanto la entrada en el estamento penitencial – un claro indicador de la gravedad imputada al pecado considerado – como, una vez efectuado el ingreso, su reconciliación – otro endurecimiento<sup>217</sup>.

La severidad que subyace en estas decisiones conciliares parece derivar, en buena medida, del hecho de querer evitar intransigencias todavía mayores, en particular la negación de la penitencia a determinados pecadores. La referencia nicena del c. 3 de Valence y el contenido de dicho canon evidencian que, en la *Gallia*, existía un sector episcopal contrario a proporcionar la comunión a todos los moribundos: en caso de no producirse discrepancias al respecto, dejaría de tener sentido el precepto contenido en el c. 3, dado que los textos normativos no regulan prácticas que gozan de aceptación general. Entre quienes defendían, respecto a los pecadores muy enfermos, la

<sup>215</sup> *Conc. Valent.* (374), c. 3, p. 39.

<sup>216</sup> De este silencio y de lo indicado en el c. 3 de Valence cabe inferir que, en el 374, el c. 22 del concilio I de Arlés seguía siendo la referencia.

<sup>217</sup> *Conc. Valent.* (374), c. 2, p. 39: *de puellis uero quae se uouerint (Deo et praeclari nominis decore floruerint), si ad terrenas nuptias sponte transierint, id custodiendum esse decreuimus, ut paenitentia his nec statim detur; et cum data fuerit, nisi plene satisfecerint Deo, in quantum ratio poposcerit, earumdem communio differatur*. Este canon se halla incluido – con algunas modificaciones – en el « concilio II de Arlés »: *de puellis quae se uouerunt Deo et praeclari decore nominis floruerunt, si post uiginti et quinque annos aetatis ad terrenas nuptias sponte transierint, id custodiendum esse decreuimus, ut cum his cum quibus se alligauerint communione priuentur, ita ut iis postulantis paenitentia non negetur; cuius paenitentiae communio multo tempore differatur* (*Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* [442/506], c. 52, p. 124).

tradición secular representada – aunque no únicamente – por Cipriano y el concilio I de Arlés, la nueva directriz pudo incluso haber contribuido a incrementar su rigorismo.

Ante lo aprobado por un sínodo – el niceno – que aún no tenía, en el 374, la autoridad que sí adquirirá años después – de la mano del papado – y lo respaldado por la costumbre, los obispos congregados en Valence siguen concediendo la penitencia ordinaria – aunque quizás con algunas excepciones –, pero no la penitencia-comunión *in articulo mortis*; la comunión *in finem* sí sería, en cambio, otorgada – como sucedía desde hacía mucho tiempo – a aquellos que ya pertenecían al *ordo paenitentium* en este trance. Aunque no podamos precisar más en este sentido, es sin duda esclarecedor que, a diferencia de lo acaecido en Arlés I – donde la cuestión tratada fue la penitencia-comunión *in finem* –, sesenta años después el interés se hubiera desplazado hacia la impartición o denegación de la penitencia regular a determinados pecadores: ello pone de manifiesto que, a finales del reinado de Valentiniano I, en el episcopado católico galo habían cristalizado posiciones más rigoristas que las atestiguadas a inicios de la época constantiniana, sin duda una consecuencia de la gran progresión cristiana que acontece durante este período. No parecen alejarse de estos criterios – similares a los reflejados en cánones pseudoiliberitanos de los grupos A y B – las decisiones del concilio I de Zaragoza – reunido entre el 378 y el 380, con asistencia de obispos galos – que estipulan la excomunión perpetua ante determinados comportamientos atribuidos a los priscilianistas<sup>218</sup>.

De la apelación realizada a Roma – antes del 11 de febrero del 385<sup>219</sup> – por Himerio, obispo de Tarragona, también se colige que algunos obispos hispanos propugnaban el rigorismo ante los grandes pecadores, en particular respecto a los apóstatas<sup>220</sup>, a los monjes – y monjas – lascivos<sup>221</sup> y a los expenitentes que – una vez reconciliados – volvían a cometer un delito

<sup>218</sup> *Conc. Caesar.* I (378/380), c. 3-4, p. 294-295.

<sup>219</sup> Ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 337-338.

<sup>220</sup> Siricius, *Ep.*, 1, 4, col. 1136.

<sup>221</sup> Id., *Ep.*, 1, 7, col. 1137.

que implicaba pasar por el estamento penitencial<sup>222</sup>. La respuesta de Siricio – el único texto conservado de este intercambio epistolar – evidencia que, junto a los intransigentes<sup>223</sup>, coexistían eclesiásticos que defendían una disciplina más condescendiente: en muchas iglesias imperaba la laxitud en cuanto a los tiempos del bautismo ordinario<sup>224</sup>, a la ruptura de los esponsales<sup>225</sup>, o a la incontinenia de los eclesiásticos<sup>226</sup>. En su carta, el romano pone, además, de manifiesto que las praxis expuestas por Himerio – quien pertenecería a los sectores episcopales moderados – no eran exclusivas de *Hispania*, también se daban en la *Gallia*<sup>227</sup>: resulta significativo que Siricio exija al tarraconense que difunda asimismo sus resoluciones entre los obispos del mediodía galo.

Redactada, al parecer, después de haberse expuesto la consulta en una reunión episcopal<sup>228</sup>, la decretal establece con firmeza que a los apóstatas arrepentidos les corresponde una penitencia vital que sólo puede finalizar en el lecho de muerte: *et si resipiscentes forte aliquando fuerint ad lamenta conuersi, his, quam diu uiuunt, agenda poenitentia est, et in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda*<sup>229</sup>. Al rehuir los dos posicionamientos más opuestos y extremos – la negación de la penitencia y la concesión de la doble impartición sacramental *in articulo mortis* –, el pontífice se mantiene plenamente dentro de lo estipulado en Arlés y Valence<sup>230</sup>. En caso de haber considerado oportuna la

<sup>222</sup> Id., *Ep.*, 1, 6, col. 1137.

<sup>223</sup> Ver J. VILELLA, « Las iglesias y las cristiandades hispanas: panorama prosopográfico », *La Hispania del siglo iv. Administración, economía, sociedad, cristianización* [ed. por R. TEJA], Bari 2002 [Munera, 19], p. 117-159, p. 146.

<sup>224</sup> Siricius, *Ep.*, 1, 3, col. 1134-1136.

<sup>225</sup> Id., *Ep.*, 1, 5, col. 1136-1137. Ver n. 87.

<sup>226</sup> Id., *Ep.*, 1, 8, col. 1138.

<sup>227</sup> Id., *Ep.*, 1, 20, col. 1146. Ver J. VILELLA, « La epístola », cit., p. 337, n. 3.

<sup>228</sup> Siricius, *Ep.*, 1, 1, col. 1132.

<sup>229</sup> Id., *Ep.*, 1, 4, col. 1136.

<sup>230</sup> Dentro de la misma tradición se insieren los sínodos celebrados en Cartago durante los últimos años del siglo iv, habida cuenta de que – como ya sucedía en tiempos ciprianos – siguen concediendo tanto la penitencia regular a los apóstatas como la reconciliación a los penitentes moribundos: *Conc. Carthag.* (390), c. 4, p. 14 – cf.: *Can. in causa Apiarii* (419) [*rec. cod. Y F W*], c. 7, p. 102; [*rec. coll. Ital.*], c. 7, p. 119; [*rec. coll. Dion.*], c. 7, p. 135 –;

aplicación de la penitencia-comunión *in articulo mortis*, el romano – quien invoca cánones nicenos en su decretal<sup>231</sup> – se habría referido a ella, máxime cuando concede el viático *cum ad dominum coeperint proficisci* a los reincidentes – por supuesto, arrepentidos – que ya habían agotado el recurso de la penitencia<sup>232</sup>. Es asimismo relevante que la práctica penitencial defendida por Siricio ante los apóstatas<sup>233</sup> coincida con la estipulada para las monjas y los monjes que habían sucumbido ante la lujuria<sup>234</sup> – otro paralelo, a su vez, con Valence<sup>235</sup> – : al igual que los obispos galos reunidos en el 374, el romano opta por una solución de compromiso, evitando los extremismos<sup>236</sup>.

*Reg. eccl. Carthag. excerpt. [III, not. de conc. Carthag. (397)], c. 43b, p. 185, l. 116-117; c. 45b, p. 186, l. 131-133 – ut scenicis atque bistrionibus ceterisque huiusmodi personis uel apostaticis conuersis uel reuersis ad Deum gratia uel reconciliatio non negetur.* Cf. Ferrandus, *Breu. can. (a. a. 546)*, c. 170, p. 301. Prescindimos del sermón atribuido a Agustín – el 393, uno de los *dubii* – que trata de los penitentes; al respecto ver: P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge 1976 [Instrumenta patristica, 12], p. 10-11 y 156; É. REBILLARD, « Étude critique du sermon 393 de saint Augustin: de paenitentibus », *Recherches augustinienes*, 27 (1994), p. 65-94.

<sup>231</sup> En su *ep.* 1, Siricio menciona – como norma a seguir – explícitamente los cánones nicenos en el asunto del bautismo de los arrianos y en la cuestión de las *subintroducdae*.

<sup>232</sup> Siricius, *Ep.*, 1, 6, col. 1137. El *uiaticum* que Siricio concede a los expenitentes que, una vez reconciliados, habían vuelto a cometer pecados cuya expiación requería asumir la penitencia – recurso irreiterable – constituye una comunión puntual dada al moribundo para ayudarle en su « viaje », siendo distinta de la comunión otorgada después de la reconciliación que seguía a la penitencia, ya fuera ésta regular o clínica. Esta práctica – no atestiguada antes de Siricio – es frecuente a partir del siglo v – y, sobre todo, del vi. Ver É. REBILLARD, « La naissance du viatique: se préparer à mourir en Italie et en Gaule au v<sup>e</sup> siècle », *Médiévale*, 20 (1991), p. 99-108. Ver n. 257.

<sup>233</sup> Siricius, *Ep.*, 1, 4, col. 1136.

<sup>234</sup> Id., *Ep.*, 1, 7, col. 1137. La penitencia que Siricio contempla para los monjes es también la canónica. Cf. Leo I, *Ep.*, 167, 14, col. 1207: *unde qui relicta singularitatis professione, ad militiam uel ad nuptias deuolutus est, publicae poenitentiae satisfactione purgandus est.* Ver n. 287.

<sup>235</sup> Ver n. 217.

<sup>236</sup> Debido a la extrema escasez documental, resulta difícil calibrar la incidencia real que en las iglesias hispanas tuvieron los mandatos de Siricio relativos a la penitencia canónica. Aunque la influencia de este pontífice parece clara en los cuatro primeros cánones del concilio I de Toledo, las decisiones de este sínodo no parecen haber tenido un seguimiento generalizado. En cualquier caso, resulta evidente que las divisiones episcopales hispanas se

Inocencio I se refiere a la penitencia al responder, en el 404, a Victricio de Rouen: las vírgenes consagradas que habían contraído nupcias seculares no pueden ser admitidas en el estamento penitencial antes de que muriera su segundo esposo<sup>237</sup>. A este respecto, el pontífice alega que si, según establecía una norma eclesiástica – acatada, dice, por todos<sup>238</sup> –, la mujer que, en vida de su marido, se volvía a casar tenía denegada la penitencia hasta que hubiera fallecido uno de los dos cónyuges, tal mandato debía aplicarse con más razón a aquéllas cuyo primer esposo es inmortal<sup>239</sup>. El cumplimiento de este precep-

avivaron a raíz de la comunión otorgada, siguiendo las directrices de Roma y Milán, a los galaicos que habían condenado el priscilianismo: ello provoca el cisma del episcopado bético y cartaginense. Tal escisión explicaría, por lo menos en parte, la tardanza del sector episcopal conciliador – cuyo criterio se había impuesto en Toledo – en dirigirse a Italia para ratificar los acuerdos del 400 y recabar el pronunciamiento de Roma ante los conflictos suscitados. En su respuesta, Inocencio I lamenta las tensiones existentes en *Hispania*, aludiendo, básicamente, a las ordenaciones de clérigos – en las cuales defien- de el seguimiento de lo estipulado en Nicea, al igual que ya había expuesto el presidente del sínodo toledano, Patruino de Mérida. Ver J. VILELLA, « La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V », *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Roma 1994 [Studia Ephemeridis Augustinianum, 46], p. 457-481, p. 458-465.

<sup>237</sup> Un precepto del concilio I de Toledo también niega la penitencia, mientras viva su marido, a la *denota* que haya contraído nupcias seculares – a menos que optara por la continencia –: *Conc. Tolet. I* (400), c. 16, p. 335.

<sup>238</sup> En caso de aceptarse plenamente lo indicado por Inocencio I, no puede concretarse ni el alcance ni la antigüedad de esta norma. Cf. Cyprianus, *Ep.*, 55, 21, 1-2, p. 280: *et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in prouincia nostra dandam pacem moechis non putauerunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur. Manente concordiae uinculo et persenerante catholicae ecclesiae indiuiduo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui domino redditurus*. Ver n. 54.

<sup>239</sup> Innocentius I, *Ep.*, 2, 15, col. 478-479: *item quae Christo spiritaliter nupserunt, et uelari a sacerdote meruerunt, si postea uel publice nupserint uel se clanculo corruperint, non eas admittendas esse ad agendam poenitentiam, nisi is, cui se iunxerant, de saeculo recesserit. Si enim de omnibus haec ratio custoditur, ut quaecumque uiuente uiro alteri nupserit, habeatur adultera, nec ei agenda poenitentiae licentia concedatur, nisi unus ex eis defunctus fuerit: quanto magis de illa tenenda est, quae ante immortalis se sponso coniunxerat, et postea ad humanas nuptias transmigravit!* Si, en lugar de consagradas, eran profesas – aún no veladas – las vírgenes que se acaban ca-

to<sup>240</sup> implicaba, pues, que las divorciadas sólo tuvieran acceso a la penitencia tras el óbito de uno de sus maridos, restricción que les comportaba la posibilidad de quedar totalmente excluidas de la penitencia-comunión, dado que podían ser ellas quienes murieran antes: se trata de otro caso, aunque parcial, de comunión *nec in finem*<sup>241</sup>.

Una atención mayor dedica Inocencio I a la penitencia en su respuesta dirigida, un año después, a otro obispo galo. Exuperio de Tolosa – cuyas preguntas sólo conocemos, una vez más, gracias a la carta del romano – había solicitado directrices acerca de aquellos que, después de transcurrir toda su vida en la lascivia, pedían, *in extremo fine uitae suae*, la doble y simultánea impartición sacramental – la penitencia y la comunión<sup>242</sup>. Tal cuestión vuelve a poner de manifiesto que – por lo menos en las provincias galas meridionales – continuaban existiendo discrepancias en relación a si debía otorgarse o no la penitencia-comunión *in extremis*: quienes, a este respecto, mantenían los postulados más intransigentes, también defenderían, con toda probabilidad, la negación de la penitencia regular a los reos de pecados muy graves. El planteamiento de Exuperio evidencia que el c. 13 niceno, a pesar de tener adeptos, seguía sin suscitar una general aceptación y aplicación,

sando en el siglo, Inocencio I les impone – en la línea de lo establecido en Valence – un cierto tiempo de penitencia, al considerarlas *desponsatae* – y no *nuptiae* –: *si forte nupserint, his agenda aliquanto tempore poenitentia est; quia sponsio eius a Deo tenebatur* (Innocentius I, *Ep.*, 2, 16, col. 479-480). El pontífice distingue, pues, entre las vírgenes que ya eran esposas de Cristo y aquellas que únicamente se habían prometido a Él: sólo las primeras podían cometer adulterio. Ver n. 58 y 268.

<sup>240</sup> El concilio de Tours del año 567 todavía remite al mandato de Inocencio I: *Conc. Turon.* II (567), c. 21 (20), p. 184-185, l. 260-274. Cf. c. 21 (20), p. 185-186, l. 277-297.

<sup>241</sup> El c. 9 pseudoiliberitano – muy próximo a lo indicado por Inocencio I a Victricio – contempla – y soluciona – la posibilidad de que la mujer falleciera antes. Jerónimo también atestigua que las féminas casadas por segunda vez estaban, en principio, excluidas de la comunión hasta que no hubiera muerto uno de sus maridos: Hieronymus, *Ep.*, 55, 4-5, p. 492-495 – cf. *Id.*, *Ep.*, 77, 3, 55, p. 38-40. Ver n. 53.

<sup>242</sup> Innocentius I, *Ep.*, 6, 2, p. 65: *omni tempore incontinentiae uoluptatibus dediti in extremo fine uitae suae poenitentiam simul et reconciliationem communionis expossunt*.



por lo menos en la *Gallia*. De todas maneras, la paulatina implantación en Occidente de las normas nicenas – secundadas, en general, por el papado – favorecería a los valedores de posiciones más permisivas en la praxis penitencial<sup>243</sup>.

Contrariamente al proceder mostrado antes por Roma – en las apelaciones de Himerio y Victricio –, Inocencio I no facilita una respuesta precisa al caso que le exponía el tolosano. Resulta significativo que, en lugar de optar por la concreción, el pontífice efectúe una vigorosa y novedosa defensa de la praxis estipulada en el c. 13 de Nicea<sup>244</sup>: afirma que la negación de la penitencia-comunión *in finem* era ya una práctica caduca e impropia de los tiempos que corrían – aseveración de la cual se colige que, a principios del siglo v, muchas iglesias no aceptaban la penitencia clínica. A pesar de que Exuperio sólo se había referido a los reos de continuados pecados lascivos, Inocencio I alude a los *lapsi* preconstantinianos y asegura – erróneamente – que entonces la praxis penitencial revestía más severidad, afirmando además que, para evitar recaídas, en aquellos tiempos sólo se otorgaba la penitencia, no la comunión – otra inexactitud<sup>245</sup>. Después de caracterizar el rigorismo como propio de los períodos persecutorios, Inocencio I asevera que, una vez finalizadas las hostilidades, se decidió conceder la comunión a los moribundos para que así recibieran auxilio y, además, no

<sup>243</sup> Los cánones nicenos se convirtieron en un gran referente – no sólo disciplinar – a partir de la actuación de Teodosio I en contra del arrianismo. Resulta asimismo significativo que las disposiciones aprobadas en el 325 se incluyan tardíamente en los repertorios canónicos.

<sup>244</sup> En la *ep.* 6 de Inocencio I se atestigua, por vez primera, la asunción y defensa romana del c. 13 niceno. Mientras Siricio todavía se insiere, de hecho, en la praxis de Arlés y Valence, rehuendo los posicionamientos más laxos, Inocencio I ya hace decantar la balanza hacia estos últimos. Los obispos romanos posteriores consolidarán el cambio producido bajo Inocencio I.

<sup>245</sup> *De his observatio prior durior, posterior interveniente misericordia inclinatio [est]. Nam consuetudo prior tenuit, ut concederetur [eis] paenitentia, sed communio negaretur. Nam cum illis temporibus crebrae persecutiones essent, ne communionis concessa facilis homines de reconciliatione securos non renocaret a lapsu, merito negata communio est, concessa paenitentia, ne totum paenitus negaretur, et duriolem remissionem fecit temporis ratio* (Innocentius I, *Ep.*, 6, 2, p. 65-66). Ver n. 201-204. El hecho de aludir a usos del pasado resulta siempre muy rentable en los conflictos de carácter disciplinario – y no sólo en ellos.

pareciera que la Iglesia seguía la intransigencia novaciana<sup>246</sup>. Resulta claro que, con esta argumentación, el pontífice defiende el cambio plasmado en el c. 13 del sínodo niceno, concilio que, ciertamente, se había celebrado en el inicio de una nueva época eclesiástica, sobre todo por lo que a Oriente se refiere<sup>247</sup>.

Además de equiparar a los apóstatas con los grandes pecadores carnales, Inocencio I apoya sin ambages – mediante su inverosímil argumentación – la disciplina más permisiva: establece la validez de la *paenitentia extrema*, simultánea de la comunión sacramental<sup>248</sup>. De todas maneras, la innovación romana respecto al doble conferimiento sacramental *in finem*<sup>249</sup> – muy nítida si tenemos en cuenta lo estipulado por Siricio diez años antes – no fue seguida en todas las iglesias occidentales. Al preguntarle, en el 416, Decencio de Gubbio<sup>250</sup> cuándo debían ser reconciliados los penitentes, Inocencio I contesta imponiendo el uso romano, tanto respecto a quienes ya habían concluido el período penitencial establecido como para aquellos que, antes de finalizarlo, incurrían en grave peligro vital: indica que el moribundo debe ser reconciliado antes, *ne de saeculo absque communione discedat*<sup>251</sup>.

La consulta de Decencio y la respuesta del propio Inocencio I evidencian las dudas y divergencias que existían acerca de la penitencia – y comunión. De haber sido uniforme la praxis a

<sup>246</sup> *Sed posteaquam Dominus noster pacem ecclesiis suis reddidit, iam terrore depulso communionem dari abeuntibus placuit, et propter Domini misericordiam, quasi viaticum profecturis, et ne Novatiani haeretici negantis veniam asperitatem et duritiam sequi uideamur* (Innocentius I, *Ep.*, 6, 2, p. 66-67).

<sup>247</sup> Inocencio I fue un gran difusor de los cánones nicenos en Occidente. Ver H. LECLERCQ, « Diverses rédactions des canons de Nicée dans les collections de l'Orient et de l'Occident », en K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire*, cit., I, 2, Paris 1907, p. 1139-1176, p. 1164.

<sup>248</sup> *Tribuitur ergo paenitentia extrema communio, ut homines huiusmodi uel in supremis suis, permittente Salvatore nostro, a perpetuo exitio uindicentur* (Innocentius I, *Ep.*, 6, 2, p. 67).

<sup>249</sup> Esta defensa de la penitencia-comunión *in extremis* no implica, por supuesto, que el pontífice considerara que esta modalidad era preferible a la regular. Al respecto resulta significativa la *longa paenitentia* que el mismo Inocencio I establece para los herejes o apóstatas: Innocentius I, *Ep.*, 17, 11, col. 533-534.

<sup>250</sup> Ver PCBE, II, 1, p. 536-537, *Decentius* 2.

<sup>251</sup> Innocentius I, *Ep.*, 25, p. 28-30.

este respecto, no puede explicarse el énfasis del pontífice al establecer el otorgamiento de la comunión *in finem*, incluso a quienes ya pertenecían al estamento penitencial desde antes. En relación a lo estipulado por el romano, presenta un gran rigorismo el *De lapsu uirginis consecratae*, cuya autoría parece corresponder al obispo dacio Nicetas<sup>252</sup>, un contemporáneo de Inocencio I. Además de mostrar criterios diferentes ante la impartición de la penitencia, este opúsculo afirma, taxativamente, que no es posible asegurar el perdón a la *dicata Christo* lasciva, incluso en el supuesto de que hubiera cumplido penitencia hasta el fin de sus días: *inhaere paenitentiae usque ad extremum uitae, nec tibi praesumas ab humana die ueniam dari posse, quia decipit te quicumque hoc tibi polliceri uoluerit. Quae enim proprie in Dominum peccasti, ab illo solo quaere remedium*<sup>253</sup>.

En el 428, Celestino I amonesta con gran indignación al episcopado de la *Viennensis* y *Narbonensis* que denegaba – aunque quizás no siempre – la penitencia-comunión *in extremis*<sup>254</sup>. Reprocha a sus colegas galos – cuya crueldad, dice, le aterroriza – que no confíen en la piedad divina – argumento frecuentemente utilizado para rebatir posiciones cercanas al novacianismo – y les recuerda que, en los afectados por un grave peligro vital, lo más importante es su voluntad de aceptar la penitencia, no la duración real de ésta<sup>255</sup>: otro obispo romano actúa, pues, como acérrimo defensor del canon niceno. Además, la dura reprimenda de Celestino I evidencia que no cons-

<sup>252</sup> Ver E. DEKKERS - E. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1995<sup>3</sup>, p. 228-230.

<sup>253</sup> *De lapsu uirg. consecr.*, 8, 38, p. 22-23 [I. CAZZANIGA, Torino 1948].

<sup>254</sup> *Agnouimus poenitentiam morientibus denegari, nec illorum desideriis annui, qui obitus sui tempore hoc animae suae cupiunt remedio subueniri. Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet* (Caelestinus I, Ep., 4, 3, col. 431-432 [Jaffé, 369] [PL 50]).

<sup>255</sup> Caelestinus I, Ep., 4, 3, col. 432: *salutem ergo homini adimit, quisquis mortis praeteriti tempore poenitentiam denegarit. Et desperauit de clementia Dei, qui eum ad subueniendum morienti sufficere uel momento posse non credidit. Perdidisset latro praemium in cruce ad Christi dexteram pendens [cf. Luc., 23, 42], si illum unius horae poenitentia non iuisset. Cum esset in poena, poenituit, et per unius sermonis professionem habitaculum paradisi Deo promittente promeruit. Vera ergo ad Deum conuersio in ultimis positorum, mente potius est aestimanda, non tempore.*

tituía, en absoluto, una praxis aislada o marginal la negación, *in extremis*, de la penitencia-comunión, por lo menos en el Sudeste de la *Gallia*, donde, como hemos visto, este fenómeno ya está atestiguado desde mucho antes<sup>256</sup>.

No puede desgajarse de esta realidad el c. 3 del concilio I de Orange, cuyo enunciado recoge tanto el progresivo afianzamiento del sistema penitencial defendido por Roma desde inicios del siglo V como, también, las reticencias que seguía suscitando en sectores del episcopado galo: *qui recedunt de corpore, paenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt, ut si supervixerint, stent in ordine paenitentum, et ostensis necessariis paenitentiae fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant*<sup>257</sup>. El gran paso dado en el acatamiento del c. 13 niceno resulta, sencillamente, de comparar el

<sup>256</sup> Respecto a las anteriores actuaciones del papado, lo que sí pone de manifiesto la intervención de Celestino I es una mayor intransigencia en la imposición del uso penitencial romano.

<sup>257</sup> *Conc. Arausic.* I (441), c. 3, p. 78-79. Cf.: *Conc. Vasense* (442), c. 2, p. 96; *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 12, p. 116; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 20-22 (76 y 78-79), p. 170. Ver n. 258. É. REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles dans l'Occident latin*, Roma 1994 [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 283], p. 208-210 – y p. 223 –, considera que – como sucede en la primera parte del c. 13 de Nicea – son los penitentes moribundos – y no quienes solicitaban la penitencia-comunión *in extremis* – los destinatarios del c. 3 arausionense, y, además, afirma que, en esta disposición, la palabra *viaticum* hace referencia a « une communion qui console le mourant sans le réconcilier » (p. 208). Cf. asimismo É. REBILLARD, « La naissance », cit., p. 105-107. Por nuestra parte, creemos que, en este canon, *viaticum* – el vocablo utilizado en las versiones latinas para traducir el ἐφόδιον del c. 13 niceno – hace también – o únicamente – referencia a la penitencia-comunión *in finem*; su empleo – con un significado distinto del que tiene en la *ep.* 1 de Siricio, ver n. 232 – contribuye, en realidad, a diferenciar la reconciliación *in extremis* – considerada provisional en caso de curación – de la regular, sin duda el objetivo básico que subyace en el c. 3 de Orange. Ver E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> s.*, II, Paris 1865, p. 486-488, n.º 623 – procedente de Aix y, al parecer, datada en el 517. Respecto al uso del término *viaticum* en textos normativos que se refieren a la penitencia, cf.: Gelasius, *Ep.*, 14, 20, p. 373-374; *Conc. Gerund.* (517), c. 9, p. 289; *Conc. Aurel.* III (538), c. 28 (25), p. 124.

canon del 441 con las disposiciones tomadas en Arlés y Valence. Sin embargo, a este respecto, es también reveladora la diferenciación – u oposición – que los obispos establecen entre *sine reconciliatoria manus impositione* y *cum reconciliatoria manus impositione*. Quieren así poner de manifiesto que no existe identidad entre la reconciliación *in finem* – considerada como provisional – y la absolución regular: la definitiva se concedía una vez concluido el plazo penitencial impuesto, con sus dignos frutos – como se decía en el concilio del 314. Resulta, a todas luces, significativo que el c. 3 de Orange se fundamente en dos cánones que ya conocemos, el c. 13 de Nicea y el c. 22 de Arlés<sup>258</sup>.

Se refería también a la penitencia-comunión otorgada *in finem* la consulta elevada – sin que lo supiera su metropolitano<sup>259</sup> –, en el 452, por Teodoro, obispo de Fréjus, a León Magno, y conocida únicamente por la respuesta leonina: la actuación de Teodoro continúa evidenciando que, en el medio día galo, la práctica romana no tenía una aceptación general<sup>260</sup>. Después de exponer los efectos salutíferos de la medicina penitencial, León I – sin duda para refutar las razones aducidas por los críticos de la penitencia, siempre cercanas al novacianismo – asegura que la indulgencia divina sólo puede obtenerse a través de los sacerdotes, a quienes Cristo concedió la facultad de otorgar el sacramento penitencial – y la posterior

<sup>258</sup> El c. 3 del sínodo I de Orange se halla incluido en el « concilio II de Arlés »: *de his qui in extremis pereclitantur paenitentia accepta placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicare. Quod si accepto hoc viatico supervixerint, stent in ordine paenitentium, ut ostensis necessariis paenitentiae fructibus, legitime reconciliatoria manus impositione recipiant* (Coll. can. conc. Arel. sec. nunc. [442/506], c. 28 [27], p. 120).

<sup>259</sup> *Quia in causis quae ad generalem observantiam pertinent omnium Domini sacerdotum, nihil sine primatibus oportet inquiri* (Leo I, Ep., 108, 1, col. 1011 [Jaffé, 485] [PL 54]). En la parte final de la carta, León I indica a Teodoro que haga conocer sus instrucciones al metropolitano: *ut si qui forte sunt fratrum qui de his antea putauerint ambigendum, per ipsum de omnibus quae ad te scripta sunt instruantur* (Leo I, Ep., 108, 6, col. 1014). No puede excluirse la posibilidad de que Teodoro prescindiera de su primado a causa de discrepancias respecto a la penitencia clínica.

<sup>260</sup> Leo I, Ep., 108, 1, col. 1011; 6, col. 1014. En el inicio de su carta, el pontífice ya dice a Teodoro que le expondrá la *ecclesiastica regula* – la defendida por Roma – respecto al *paenitentium status*.

reconciliación – a los pecadores arrepentidos<sup>261</sup>. Seguidamente contempla dos casos – aducidos, con toda probabilidad, por Teodoro – que a veces se daban en este proceso.

Por lo que respecta a los penitentes regulares que morían antes de recibir la absolución, el pontífice dice que, cuando así ocurre, Dios reserva a su justicia lo que no pudo realizar el ministerio sacerdotal, sin que sea posible dar la comunión a los cadáveres<sup>262</sup>. En relación a la otra casuística planteada – la penitencia-comunión *in articulo mortis* –, León I se mantiene en la defensa de su validez e impartición<sup>263</sup>. Aunque el romano desaconseja a los pecadores – muchos de los cuales preferían asumir la penitencia *in finem*, al considerar que entonces ya no podrían recaer – esperar hasta el lecho de muerte para aceptar la penitencia<sup>264</sup>, reitera que no debe negarse ni la *actio poenitentiae* ni la *communione gratia* a quienes las solicitaban cuando *uix inueniat spatium uel confessio poenitentis, uel reconciliatio sacerdotis*<sup>265</sup>.

<sup>261</sup> Leo I, *Ep.*, 108, 2, col. 1011-1012: *multiplex misericordia Dei ita lapsibus subuenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes uitae reparetur aeterna, ut qui regenerationis dona uiolassent, proprio se iudicio condemnantes, ad remissionem criminum peruenirent: sic diuinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Christus Iesus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Cui utique operi incessabiliter ipse Saluator interuenit, nec umquam ab his abest quae ministris suis exsequenda commisit.*

<sup>262</sup> Leo I, *Ep.*, 108, 3, col. 1012.

<sup>263</sup> Id., *Ep.*, 108, 4, col. 1012-1013: *his autem qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia praesidium poenitentiae et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est, nec reconciliatio deneganda: quia misericordiae Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire, apud quem nullas patitur ueniae moras uera conuersio (...) in dispensandis itaque Dei donis non debemus esse difficiles, nec accusantium se lacrymas gemitusque negligere, cum ipsam poenitendi affectionem ex Dei credamus inspiratione conceptam.*

<sup>264</sup> Leo I, *Ep.*, 108, 5, col. 1013: *unde oportet unumquemque Christianum conscientiae suae habere iudicium, ne conuerti ad Deum de die in diem differat, nec satisfactionis sibi tempus in fine uitae suae constituat: quia periculose hac se conditione fragilitas et ignorantia humana concludit, ut ad paucarum horarum se reseruet incertum; et cum possit pleniori satisfactione indulgentiam promereri, illius temporis angustias eligat, quo uix inueniat spatium uel confessio poenitentis, uel reconciliatio sacerdotis.* Ver n. 285.

<sup>265</sup> Leo I, *Ep.*, 108, 5, col. 1013.

León Magno incluso dispone otorgar la penitencia-comunión clínica a aquellos que ya no podían hablar, si el sacerdote podía acreditar que así lo quería el moribundo<sup>266</sup>.

A pesar de su permisividad ante esta doble y simultánea impartición sacramental, el propio León I reconoce que existía algún caso en el que no era lícita: *seruata tamen regula canonum paternorum circa eorum personas qui in Deum a fide discedendo peccarunt*<sup>267</sup>. Si bien desconocemos de qué norma, o de qué canon, se trataba – sin que, por tanto, podamos precisar ni su cronología ni su contenido –, la escueta alusión leonina parece indicar que esta *regula* se refería a quienes – hombres o mujeres –, después de haber optado por el monaquismo o el ascetismo, habían incumplido sus votos: en este sentido interpretamos el término *fides*<sup>268</sup>. Resulta, en cualquier caso, revelador que, inmediatamente después de propugnar una praxis tan laxa hacia la reconciliación *in finem*, el pontífice remita a un precepto antiguo – al parecer, aducido por Teodoro – que imponía limitaciones al respecto.

Quienes se oponían a la penitencia-comunión *in extremis* tampoco aceptarían – sin duda alegando, en uno y otro caso, la tradición – que todos los delitos pudieran ser redimidos mediante la penitencia, sacramento al que, según el concilio de Angers – reunido en el 453 –, todo el mundo debía tener acceso: *paenitentiae sane locus omnibus pateat qui conuersi errorem suum uoluerint confiteri, quibus perspecta qualitate peccati secundum episcopi aestimationem uenia erit largienda*<sup>269</sup>. Tanto la respuesta de

<sup>266</sup> Id., *Ep.*, 108, 5, col. 1013-1014: *at si aliqua ui aegritudinis ita fuerint aggrauati, ut quod paulo ante poscebant, sub praesentia sacerdotis significare non ualeant, testimonia eis fidelium circumstantium prodesse debebunt, ut simul et poenitentiae et reconciliationis beneficium consequantur*. Cf.: *Conc. Arausic.* I (441), c. 11 (12), p. 81; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 20 (76), p. 170.

<sup>267</sup> Leo I, *Ep.*, 108, 5, col. 1014.

<sup>268</sup> Cf. *Conc. Andeg.* (453), c. 5, p. 138: *quod etiam de his qui accepta paenitentia resilierint debita seueritate seruabitur; quae forma etiam circa eas quae de uirginitate sanctimoniali crimine proprio deciderunt statuto rigore permaneat*. Cf. asimismo *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 25, p. 119. En el *De lapsu uirginis consecratae* aparece una expresión próxima a la leonina: *proprie in Dominum peccasti* (ver n. 253). Ver n. 239.

<sup>269</sup> *Conc. Andeg.* (453), c. 12, p. 138.

León Magno al obispo de Fréjus como el c. 5 de Angers<sup>270</sup> atestiguan, pues, que la implantación de los usos romanos todavía no había acallado las voces que, desde mucho tiempo atrás, se oponían al conferimiento universal de la penitencia, en particular a su concesión clínica: algunos sectores – sin duda ya bastante minoritarios en el 453 – del episcopado galo no querían permitir ni que algunos pecadores ingresaran en el *ordo paenitentium* ni, claro está, que se diera la penitencia-comunión *in articulo mortis*.

Rústico, metropolitano narbonense, también plantea – en el 458 o 459 – a León I algunas consultas relacionadas con la penitencia *in finem*<sup>271</sup>. Aunque ya no cuestiona, al parecer, la doble impartición sacramental a los moribundos, este galo expone determinados fraudes que en ocasiones comportaba esta práctica: algunos – al recuperarse – incumplían la penitencia recibida *in extremis*<sup>272</sup>; otros – después de solicitarla – la rehusaban si ya había disminuido su dolor en presencia del sacerdote<sup>273</sup>. El obispo romano permite a los primeros – cuya actitud recrimina – cumplir su penitencia más tarde, e insta a conceder otra vez la penitencia a los segundos alegando que su conducta deriva, sobre todo, del miedo a reincidir<sup>274</sup>. Otro

<sup>270</sup> Ver n. 268.

<sup>271</sup> Así es evidenciado por la respuesta de León Magno – *ep.* 167.

<sup>272</sup> Leo I, *Ep.*, 167, 7, col. 1205.

<sup>273</sup> Id., *Ep.*, 167, 9, col. 1206.

<sup>274</sup> La flexible práctica indicada por León I a Rústico sigue estando ceñida al sistema de la penitencia antigua, basado en su irreiterabilidad: la dilación – en su cumplimiento u otorgamiento – estipulada por el romano se refiere, precisamente, a la única penitencia canónica que podía concederse. Este principio se atestigua, una y otra vez, en Occidente hasta la implantación de la penitencia privada o tarifada – y reiterable –, a partir del siglo VII. Por lo que respecta a *Hispania*, la praxis antigua pervive – aunque ya esté en crisis – durante todo el Reino visigodo católico: *Conc. Tolet.* III (589), c. 11, p. 117-119 – cf. c. 12, p. 119 –; Isidorus, *De eccl. off.*, 2, 17 (16), p. 80-83 [CCSL 113]; 2, 24 (23), 5, p. 101, l. 54-57; *Conc. Tolet.* XII (681), c. 2, p. 155-158. Cf.: Isidorus, *Etym.*, 6, 19, 71-74 (sin paginación) [W. M. LINDSAY, Oxford 1911]; *Conc. Tolet.* IV (633), c. 55, p. 233-234 [F. RODRÍGUEZ, V, Madrid 1992]; *Conc. Tolet.* VI (638), c. 7, p. 311-313 [F. RODRÍGUEZ, V, Madrid 1992]. Al respecto, ver: E. GÖLLER, « Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jahrhundert », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, 37 (1929), p. 245-313; F.-J. LOZANO,



caso expuesto por Rústico a León I trata acerca de quienes fallecen justo después de haber recibido — *iam deficientes* — la penitencia, sin llegar a tiempo de comulgar: el pontífice afirma que su suerte está reservada al juicio de Dios, *in cuius manu fuit ut talium obitus usque ad communionis remedium differretur*<sup>275</sup>.

Las dudas y discrepancias existentes, durante la segunda mitad del siglo v, entre el episcopado galo<sup>276</sup> quedan asimismo plasmadas en la correspondencia de Fausto, consagrado en la cátedra de Riez tras su abadiado en Lérins<sup>277</sup>. A este obispo se dirige un tal Paulino para preguntarle si era eficaz la penitencia-comunión obtenida en el lecho de muerte: *utrum incumbentibus extremae necessitatis angustiis momentanea paenitentia capitales consumere possit offensas*<sup>278</sup>. El intransigente Fausto responde — de manera taxativa — que la penitencia *momentanea* no tiene ninguna propiedad salutífera, y tacha de crédulos a quienes piensen que sí: *ipse sibi inimica persuasione mentitur, qui maculas longa aetate contractas subitis et iam inutilibus abolendas gemitibus arbitratur. Quo tempore confessio esse potest, satisfactio esse non potest. Nam quia deus non inridetur [Gal., 6, 7], ipse se decepit, qui morti multis temporibus uixit et ad quaerendam uitam iam seminiuus adsurgit, ut tunc officiosus appareat, quando dominicae seruituti omnia corporis et animae subtrahuntur officia. Circa exsequendam interioris hominis sanitatem non sola accipiendi uoluntas, sed agendi expectatur utilitas*<sup>279</sup>. Asegura también a su corresponsal que los sacrílegos, adúlteros y homicidas que *hic* no expían sus pecados capitales mediante una penitencia completa *illuc* se quemarán en

« La disciplina penitencial en tiempos de san Isidoro de Sevilla », *Revista española de teología*, 34 (1974), p. 161-213; J. FONTAINE, « Pénitence publique et conversion personnelle: l'apport d'Isidore de Séville à l'évolution médiévale de la pénitence », *Revue de droit canonique*, 28, 2-4 (1978), p. 141-156. Para el fin del sistema penitencial antiguo en *Hispania*, ver M. S. DRISCOLL, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster 1999 [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 81], p. 81-85.

<sup>275</sup> Leo I, *Ep.*, 167, 8, col. 1205.

<sup>276</sup> En el concilio I de Tours se trató el caso de los penitentes reincidentes: *Conc. Turon.* I (461), c. 8, p. 146.

<sup>277</sup> Fausto es ya, con seguridad, obispo de Riez en el 462. Ver É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine*, II, Paris 1966, p. 263.

<sup>278</sup> Faustus Reiens., *Ep.*, 5, p. 184, l. 3-5 [CSEL 21].

<sup>279</sup> Id., *Ep.*, 5, p. 184, l. 5-14.

fuegos eternos<sup>280</sup>. Avito de Vienne alude, con toda probabilidad, a Fausto cuando escribe a Gundobaldo: *paenitentiam, quam proprie momentaneam nominastis, id est in aegritudine quasi sub momento mortis acceptam, nihil aut nulli prodesse, adversa ueritati et admodum cruda definitio est*<sup>281</sup>.

Vinculadas a estas discrepancias, las consultas episcopales elevadas a Roma y sus respuestas evidencian la gran relevancia que los eclesiásticos concedían a las prácticas relativas a la penitencia y a la comunión<sup>282</sup>. Muchos de los aspectos o problemas planteados ante la instancia romana también fueron, sin duda, expuestos y discutidos en concilios, entre cuyos asistentes existiría, con frecuencia, diversidad de opiniones, aunque finalmente se acabara imponiendo la posición mayoritaria o conciliadora, la cual varía con el paso del tiempo<sup>283</sup>. Durante

<sup>280</sup> *Tria itaque haec capitalia, sacrilegium adulterium homicidium, nisi hic perfectae paenitentiae fuerint expiata remediis, perennibus illuc concremabuntur incendiis* (Faustus Reiens., *Ep.*, 5, p. 187, l. 10-12).

<sup>281</sup> Auitus Viennens., *Ep.*, 4 (*ad Gundobadum*), p. 30, l. 5-7 [*MGH aa* 6, 2]. A pesar de que, contrariamente a Fausto, Avito defiende la validez y la eficacia de la *paenitentia momentanea* – definición acuñada, al parecer, por sus detractores –, este último también se muestra poco dispuesto – aunque por razones distintas – a generalizar la penitencia-comunión en el lecho de muerte: *quocirca fateor in necessitate positus non sine metu dari debere paenitentiam. Quos si absque capitalibus culpis in usu coniugalis copulae dies suprema reperiat, utpote rem licitam praesumentes nec damnatione dignos putamus nec sacrificio commemoracionis excludimus. E contra si professam compunctionis saeculo retrabente uacauerint, quasi iam apostatas, id est ab standi firmitate deciduos, necesse est a commemoratione suspendi: cum melius sit manere intra quantulamcumque salutem humilitate medicum, quam ipsam salutem ex toto destrui uiolatione summorum; et tutius inueniatur cum honestate in matrimonio uiuere, quam castitate mentita illicitis licita maculare* (Auitus Viennens., *Ep.*, 4 [*ad Gundobadum*], p. 30-31). Genadio de Marsella justifica asimismo la impartición, *in finem*, de la penitencia-comunión: *poenitentia aboleri peccata indubitanter credimus, etiamsi in ultimo uitae spiritu admissorum poeniteat* (Gennadius Massil., *Liber eccles. dogm.*, 80, col. 998 [PL 58]).

<sup>282</sup> C. VOGEL, *La discipline*, cit., p. 47, escribe: « la pénitence donnée aux mourants, ou *penitentia in extremis*, forme spéciale de la pénitence canonique, est pendant le v<sup>e</sup> siècle au premier plan des préoccupations pastorales. Les polémiques qu'elle a suscitées, les rescrits pontificaux et les décisions conciliaires dont elle a été l'objet le prouvent amplement ».

<sup>283</sup> El vacío documental que, respecto a la actividad conciliar, existe para las antiguas iglesias hispanas dificulta mucho el conocimiento de su evolución disciplinar – no sólo en el ámbito penitencial –: se ubica en los años 378/380 el primer sínodo reunido en suelo ibérico del cual conocemos tanto

el Imperio cristiano, los pocos y deslavazados testimonios de que disponemos revelan – todavía durante la segunda mitad del siglo v – la vitalidad de los sectores contrarios a la permisividad nicena, o – a partir de Inocencio I – niceno-romana, respecto a la otorgación de la penitencia a los grandes pecadores y, por ende, a su reconciliación.

Irradiada desde Roma<sup>284</sup>, la praxis nicena – en concreto el otorgamiento de la penitencia-comunión *in extremis* – ya está muy afianzada en las iglesias latinas a principios del siglo vi, siendo habitual en la *Gallia* de Cesáreo de Arlés<sup>285</sup>. Resulta, por ejemplo, significativo que el c. 3 del concilio I de Orange

sus participantes como sus decisiones, aunque siempre en función de lo recogido por la tradición; corresponde al año 400 el siguiente concilio hispano incluido en las colecciones canónicas – al igual que Zaragoza I, Toledo I es también interprovincial. Con posterioridad a estos dos sínodos, debemos esperar hasta el siglo vi para volver a disponer de preceptos aprobados, por lo menos con seguridad – cabe la posibilidad de que algunos cánones pseudoiliberritanos pertenezcan a decisiones hispanas de los siglos iv-vi –, en la Península Ibérica, a pesar de documentarse en ella – sobre todo en la *Tarraconensis* – asambleas episcopales durante el siglo v. Al respecto, ver: J. VILLELLA, « La correspondencia », cit., p. 458-479; Id., « Los concilios eclesiásticos de la *Tarraconensis* durante el siglo v », *Florentia Iliberritana*, 13 (2002), p. 327-344; Id., « Las iglesias », cit., p. 157-158; Id., « Los concilios eclesiásticos hispanos del período visigodo-arriano: análisis histórico-prosopográfico », *Medieval Prosopography*, en prensa. Para los sínodos hispanos contenidos en las colecciones, ver F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, I, Gratz 1870, p. 215-222.

<sup>284</sup> En relación a la asunción por Roma – desde Inocencio I – de los preceptos nicenos relativos a la penitencia-comunión, es asimismo significativa la referencia que el concilio romano del 487 hace a la primera parte del c. 13 aprobado en el sínodo del 325: Felix II, *Ep.*, 13, 7 [*Conc. Rom.* (487), c. 4], p. 264.

<sup>285</sup> Ver: C. VOGEL, *La discipline*, cit., p. 79-148; Id., « *La paenitentia in extremis* chez saint Césaire évêque d'Arles (503-542) », *Third International Conference on Patristic Studies*, III [ed. por F. L. CROSS], Berlin 1962 [*Studia patristica*, 5], p. 416-423; J. NTEDIKA, « La pénitence des mourants et l'eschatologie des pères latins », *Message et mission. Recueil commémoratif du x<sup>e</sup> anniversaire de la Faculté de Théologie*, Louvain-Paris 1968, p. 109-127, p. 117-119. Durante la sexta centuria – cuando el sistema de la penitencia canónica se está resquebrajando –, la penitencia-comunión *in finem* ya no es una modalidad excepcional de penitencia, sino la habitual, con la aquiescencia de las autoridades eclesiásticas. De todas maneras, algunos cánones aprobados, a inicios del siglo vi, en concilios galos todavía atestiguan amagos de rigorismo ante

fuera incluido en la *collectio* denominada « concilio II de Arlés »<sup>286</sup>, una compilación canonística – no siempre coincidente con los textos matrices conocidos – realizada en la región arlesiana entre el 442 y el 506. De todas maneras, a pesar de la flexibilidad plasmada en las normas de este conjunto que aluden a la penitencia, uno de sus cánones sigue negando la doble impartición sacramental *in finem* a los religiosos que hubieran roto su voto y que, además, no hubieran solicitado los *paenitentiae remedia* con anterioridad: *hi qui post sanctam religionis professionem apostatant et ad saeculum redeunt, et postmodum paenitentiae remedia non requirunt, sine paenitentia communionem penitus non accipiant*<sup>287</sup>.

la mitigada praxis penitencial que se había generalizado: *paenitentes, tempore quo paenitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote sicut ubique constitutum est, consequantur, et si aut comas non deposuerint, aut uestimenta non mutauerint, abiciantur et nisi digne paenituerint, non recipiantur. Iuuenibus etiam paenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem. Viaticum tamen omnibus in morte positus non negandum (Conc. Agath. [506], c. 15, p. 201); ne ullus sine remedio aut spe ueniae ab ecclesia repellatur neue ulli, si aut penaetuerit aut correxerit, ad ueniam redeundi aditus obstruatur. Sed si cui forsitan discrimen mortis immineat, damnationis constituta tempora relaxentur. Quod si aegrotum accepto uiatico renouascere fortasse contingit, statuti temporis spatia observare conueniet (Conc. Epaon. [517], c. 36, p. 33-34). Respecto a la permisividad imperante durante el siglo vi, resulta significativa la punición establecida en Épaone para quienes habían estado en la herejía: Conc. Epaon. (517), c. 29, p. 31.*

<sup>286</sup> Ver n. 257-258. Acerca de esta compilación, ver R. MATHISEN, « The « Second Council of Arles » and the Spirit of Compilation and Codification in Late Roman Gaul », *Journal of Early Christian Studies*, 5, 4 (1997), p. 511-554.

<sup>287</sup> *Coll. can. conc. Arel. sec. nunc.* (442/506), c. 25, p. 119. Algunos cánones galos del siglo vi continúan evidenciando el rigorismo hacia las religiosas que conculcaban su voto: *Conc. Aurel.* V (549), c. 19, p. 155; *Conc. Matisc.* (581/583), c. 12, p. 226; *Conc. Lugd.* (583), c. 3, p. 232.

*Summary*

The larger part of the dispositions contained in the pseudoiliberitan compilation impose sanctions to those who transgress certain prohibitions enunciated: so it appears in fifty-six canons with a total amount of seventy-two penalties. Through an individualized, comparative, and explanatory study of their respective contents, the punitive orders are listed before analysing the varied – and even contradictory – punishments observed. These punishments present six modalities: a) temporal excommunication, with or without penitence; b) exclusion from the church (building); c) clerical penitence-communion; d) excommunication for life; e) clerical deposition; f) delay of baptism. The distribution and distinction of such penalties in relation with the textual groups detected by textual criticism prove the coexistence of several criteria, yet they all belong to the ancient penitential system. The appendix dedicated to the practices attested in patristic sources about the reconciliation – or not – of great sinners also proportionates a better comprehension and temporal location of this canonistic material.

Sir Henry Savile, editore  
delle omelie *De Davide et Saule*  
di Giovanni Crisostomo :  
i suoi esemplari, il suo testo\*

da

Francesca Prometea BARONE

(Palermo)

Le tre omelie *De Davide et Saule*<sup>1</sup> di Giovanni Crisostomo, pubblicate in PG 54, 675-708 (CPG 4412), costituiscono un ciclo di predicazioni pronunciate nel 387 ad Antiochia, secondo quanto si evince da indizi interni al testo<sup>2</sup>. Argomento del-

\* In apertura di questo scritto vorrei esprimere ancora una volta la mia gratitudine al Prof. Sever J. Voicu ed al Prof. Giorgio di Maria, per la gentilezza con cui ormai da anni mettono a mia disposizione le loro competenze specialistiche, e per la pazienza con cui continuano a discutere con me le mie pagine. Ancora, sono grata a tutti coloro che hanno reso possibile il mio soggiorno presso la Fondation Hardt (Vandœuvres, Ginevra), presso la quale ho concluso, tra gli altri lavori, anche questo.

<sup>1</sup> Sulle omelie *De Davide et Saule* rimando al mio contributo 'Per un'edizione critica delle omelie *De Davide et Saule* di Giovanni Crisostomo', *Augustinianum* 45 (2005), p. 231-258. Il testo critico di tali omelie, che ho curato per il mio dottorato in "Filologia e cultura greco-latina" presso l'Università di Palermo, apparirà nella *Series Graeca* del *Corpus Christianorum* nel 2008 (CC SG 70).

<sup>2</sup> Per quel che concerne la cronologia, della produzione di Giovanni Crisostomo solo una parte relativamente limitata è stata datata con sicurezza, laddove, nella maggior parte dei casi, l'esiguità dei riferimenti ad eventi coevi non consente di andare al di là di una generica distinzione fra il periodo costantinopolitano e quello antiocheno. In alcuni casi, neppure questa distinzione risulta possibile. Cfr., a riguardo, W. MAYER, 'At Constantinople, how often did John Chrysostom preach? Addressing assumptions about the workload of a bishop', *Sacris Erudiri* 40 (2001), p. 83-105. Cfr. inoltre, P. ALLEN - W. MAYER, 'Chrysostom and the preaching of homilies in series: A new approach to the twelve homilies *In epistulam ad Colossenses* (CPG

le omelie sono la passione dell'ira (ὀργή) e le virtù che ad essa si contrappongono, e cioè la pazienza (ἀνεξικακία), la mitezza (πραότης) e la benignità (ἐπιείκεια). A partire dalla storia di Davide e Saul<sup>3</sup>, l'autore invita i fedeli a non cedere all'ira, che muove alla vendetta, e a risparmiare, secondo l'esempio di Davide, il proprio nemico. La vicenda narrata offre al Crisostomo numerosi spunti per digressioni di carattere etico, la più articolata delle quali è una lunga tirata contro gli spettacoli con cui esordisce la terza omelia della serie<sup>4</sup>.

Per quel che riguarda la storia del testo, le omelie *De Davide et Saule* sono trasmesse per via diretta ed indiretta. Per via diretta, esse risultano tradite complessivamente da 41 testimoni, dei quali 31 contengono la serie completa delle omelie, 5 ne tramandano due, mentre altri 3 una sola; 2 infine contengono soltanto brevissimi frammenti<sup>5</sup>.

Fornisco di seguito l'elenco dei testimoni, in ordine cronologico<sup>6</sup>:

4433)', *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994), p. 21-39; ancora, delle stesse autrici, 'Chrysostom and the preaching of homilies in series: A re-examination of the fifteen homilies *In epistulam ad Philippenses* (CPG 4432)', *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 270-289; 'The thirty-four homilies on Hebrews: the last series delivered by Chrysostom in Constantinople?', *Byzantion* 65 (1995), p. 309-348; 'Traditions of Constantinopolitan preaching. Towards a new assessment of where Chrysostom preached what', *Byzantinische Forschungen* 24 (1997), p. 93-114. Si veda infine la più recente monografia dedicata all'argomento, W. MAYER, *The Homilies of St. John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations* (*Orientalia Christiana Analecta* 273), Roma 2005.

<sup>3</sup> La vicenda di Davide e Saul è narrata ai capitoli 16-30 del *Primo Libro di Samuele*. Nel corso delle omelie qui in esame sono presenti brevi accenni ai capitoli 2 e 9 del *Secondo Libro di Samuele*.

<sup>4</sup> *De Davide et Saule* III, PG 54, 695, 7-698, 25. La polemica contro gli spettacoli in genere, e contro il teatro in particolare, è frequente nella predicazione dei Padri, come pure nelle opere di Giovanni Crisostomo. Per una panoramica delle posizioni dei Padri della Chiesa in fatto di spettacoli, e per le prassi ad Antiochia, rimando alla monografia ormai classica di O. PASQUARO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976. Sugli spettacoli ad Antiochia secondo la testimonianza di Libanio cfr. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 1955, p. 123-144.

<sup>5</sup> Sulla tradizione diretta delle omelie *De Davide et Saule* si veda il mio contributo, op. cit., p. 239-250.

<sup>6</sup> Ai mss. indicati in tabella si aggiunge un codice del XVIII secolo, il Duh.

## VII-IX secolo (1):

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
SINAI	Monē tēs Hag. Aikaterinēs	Nova Collectio MG 78	1	1, fragm. (PG 54, 679, linn. 30-47)	n. c.

## X secolo (9):

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
GENOVA	Bibl. Franzoniana	11	ff. 323-361 <sup>v</sup>	1-3	<b>N</b>
GENOVA	Bibl. Franzoniana	12	ff. 78 <sup>v</sup> -106	1-3	<b>n</b>
HAGION OROS	Bibl. tou Protatou	18	ff. 212-234	1-3	non vidi
MOSKVA	Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej	Synod. Gr. 134	ff. 264-301 <sup>v</sup>	1-3	<b>m</b>
MÜNCHEN	Bayerische Staatsbibl.	Gr. 6	ff. 315-320 <sup>v</sup> ff. 314 <sup>r-v</sup> ff. 321 <sup>v</sup> , 3 <sup>r-v</sup> , 322-323 <sup>v</sup> , 8-9 <sup>v</sup> , 326 <sup>r-v</sup> , 313 <sup>r-v</sup> , 324-325 <sup>v</sup>	1 2 3	<b>h</b>
PARIS	Bibl. Nat. de France	Gr. 656 (olim Reg. 1963)	ff. 203-229 <sup>v</sup>	1-3	<b>Q</b>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Vat. Gr. 559 (olim 376)	ff. 239 <sup>v</sup> -266	1-3	<b>F</b>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Vat. Gr. 1920	ff. 9-19	1	<b>v</b>
VENEZIA	Bibl. Naz. Marc.	Gr. 567 (coll. 658)	ff. 214-254	1-3	<b>S</b>

## X-XI secolo (7):

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
MYTILENE	Monē tou Leimōnos	32	ff. 1-24 <sup>v</sup>	1-3	<b>u</b>
OXFORD	Bodleian Library	Holkham Gr. 41 (olim 67)	ff. 307 <sup>v</sup> -352	1-3	<b>K</b>
OXFORD	Christ Church College	4	ff. 61 <sup>v</sup> -94	1-3	<b>c</b>
OXFORD	New College	80	ff. 297-309 <sup>v</sup>	3	<b>X</b>
STOCKHOLM	Kungliga Bibl.	A 792 b	ff. 5 <sup>r-v</sup> , 88 <sup>r-v</sup> , 21 <sup>r-v</sup> , 3-4 <sup>r-v</sup> , 26- 27 <sup>v</sup> ff. 28 <sup>r-v</sup> , 36- 37 <sup>v</sup> , 29-30 <sup>v</sup> , 19 <sup>r-v</sup> , 139 <sup>r-v</sup> , 144 <sup>r-v</sup> , 20 <sup>r-v</sup> ff. 140- 143 <sup>v</sup> , 31 <sup>r-v</sup> , 83 <sup>r-v</sup> , 32-33 <sup>v</sup> , 84. <sup>r-v</sup> , 34-35 <sup>v</sup>	1 2 3	<b>H</b>

Akad. 017 conservato a San Pietroburgo, che contiene ai ff. 2-8 la *De Davide et Saule* I. Si tratta del dossier preparato da C. Friedrich von MATTHAEI (1744-1811) per la sua edizione dell'omelia, che tuttavia non fu mai realizzata.



TORINO	Bibl. Naz. Univ.	B. I. 11 (Pasinus Gr. 13)	ff. 207-213 <sup>v</sup> , 215-225 <sup>v</sup>	1-2	<b>T</b>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Vat. Gr. 551 (olim 371)	ff. 267 <sup>v</sup> -283	1-3	<b>Z</b>

**XI secolo (10):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
ATHĒNAI	Ethnikē Bibl. tēs Hellados	2544	ff. 50-84 <sup>v</sup>	1-3	<b>y</b>
HAGION OROS	Monē Ibērōn	49 (Lambros 4169)	66 <sup>v</sup> -93	1-3	<b>I</b>
HAGION OROS	Monē Pantokratoros	1 (Lambros 1035)	ff. 128 <sup>v</sup> -160 <sup>v</sup>	1-3	<b>P</b>
MOSKVA	Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej	Synod. Gr. 135 (Vladimir 170; olim Athous Kutlumasii)	ff. 150-160 <sup>v</sup> ff. 206-219 <sup>v</sup>	1, 3	<b>g</b>
PARIS	Bibl. Nationale de France	Gr. 765 (olim Reg. 1975)	ff. 159 <sup>v</sup> -206 <sup>v</sup>	1-3	<b>r</b>
PATMOS	Monē tou Hag. Iōannou tou Theol.	164	189 <sup>v</sup> -223 <sup>v</sup>	1-3	<b>p</b>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Vat. Gr. 1628	ff. 158 <sup>v</sup> -186 <sup>v</sup>	1-3	<b>V</b>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Vat. Gr. 2628	ff. 8 <sup>v-r</sup>	2, fragm. (PG 54, 688, linn. 1-6, 17-22).	<b>i</b>
VENEZIA	Bibl. Naz. Marc.	Gr. 111 (coll. 813)	ff. 249 <sup>v</sup> -265 <sup>v</sup>	1-3	<b>U</b>
YERUSHALAYIM	Bibl. tou Orthodox. Kath. Patr.	Hag. Sabas 249	ff. 45 <sup>v</sup> -67 <sup>v</sup>	1-3	<b>J</b>

**XI-XII secolo (2):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
BERLIN	Deutsche Staatsbibl.	Cod. Phill. 1439	ff. 148 <sup>v</sup> -182	1-3	<b>B</b>
OXFORD	Bodleian Library, Archivum Seldonianum	Barocci 186	ff. 1-21	1-2	<b>O</b>

**XII secolo (2):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
PARIS	Bibl. Nat. de France	Gr. 818 (olim Colbert. 3145)	ff. 69-93 <sup>v</sup>	1-3	<b>R</b>
PARIS	Bibl. Nat. de France	Gr. 1019 (olim Colbert. 4783)	ff. 42 <sup>v</sup> -72 <sup>v</sup>	1-2	<b>a</b>

**XIII-XIV secolo (1):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
SINAI	Monē tēs Hag. Aikaterinēs	Gr. 380	ff. 148-158 <sup>v</sup> 189-202 <sup>v</sup> 202 <sup>v</sup> -221	2 1 3	<b>s</b>

**XIV secolo (5):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
HAGION OROS	Monē Batope-diou	320	ff. 311-342	1-3	<b>A</b>
HAGION OROS	Monē Meg. Laras	Omega 59 (1869)	ff. 12-18 <sup>v</sup>	1-3	<b>G</b>
HAGION OROS	Monē Pantokratoros	22 (Lambros 1056)	ff. 82-123 <sup>v</sup>	1-3	<b>L</b>
METEŌRA	Monē Hag. Stephanou	2	ff. 250-285	1-3	<b>x</b>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Vat. Gr. 569 (olim 389)	ff. 341-349	2	<b>W</b>

**XV secolo (1):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
MODENA	Bibl. Estense	α. W. 2. 5. (Gr. 70)	ff. 326 <sup>v</sup> -342	1-3	<b>M</b>

**XVI secolo (2):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>siglum</i>
BERLIN	Deutsche Staatsbibl.	Cod. Phill. 1440	ff. 120 <sup>v</sup> -134 <sup>v</sup>	1-2	<b>D</b>
BERLIN	Deutsche Staatsbibl.	Cod. Phill. 1443	ff. 1-30 <sup>v</sup>	1-3	<b>C</b>

**XVII secolo (1):**

<i>città</i>	<i>biblioteca</i>	<i>segnatura</i>	<i>fogli</i>	<i>contenuto</i>	<i>sigla</i>
VATICANO	Bibl. Apost. Vat.	Ottob. Gr. 222	ff. 279 <sup>v</sup> -313 <sup>v</sup>	1-3	<b>b</b>

La tradizione indiretta delle omelie qui in esame si articola invece in tre grandi rami<sup>7</sup>, rappresentati il primo da un'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra* (CPG 4563) pubblicata in PG 56, che riproduce la sezione proemiale della *De Davide et Saule* III<sup>8</sup>; il secondo da alcune *Eclogae* pseudocrisostomiche

<sup>7</sup> Sulla tradizione indiretta delle omelie *De Davide et Saule* si veda il mio contributo 'Per un'edizione', p. 250-253.

<sup>8</sup> Sull'omelia *Contra theatra* non esiste a tutt'oggi studio alcuno: essa non risulta ancora datata, né sono state avanzate proposte relative alla sua attri-

che contengono *excerpta* da tutte e tre le omelie; il terzo da una traduzione copta della terza omelia della serie, trádita dal Papiro VIII Orlandi, conservato presso il Museo Egizio di Torino<sup>9</sup>.

Quanto alla storia più recente del testo, le omelie *De Davide et Saule* furono pubblicate in età moderna all'interno delle grandi edizioni degli *Opera omnia* di Giovanni Crisostomo<sup>10</sup>. E cioè:

- L'edizione realizzata da Sir Henry Savile agli inizi del Seicento: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ... τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὗρισκομένων Τόμος (1-8). Δι' ἐπιμελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἐρρίκου τοῦ Σαβιλίου ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων ἐκδοθεὶς, Etonae 1612.
- L'edizione prodotta in quegli stessi anni a Parigi da Fronton du Duc: *Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi ... Opera omnia nunc primum Graece et Latine coniunctim edita ... Fronto Ducaeus ... variantes lectiones ex mss. codd. erutas selegit ...* tom. 1-5, Lutetiae Parisiorum 1609-1616.
- L'edizione curata nella prima metà del Settecento, ancora una volta a Parigi, da Bernard de Montfaucon: *Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi ... Opera omnia quae exstant ... Opera et studio D. Bernardi de Montfaucon ...* tom. 1-13, Parisiis 1718-1738.
- Infine, l'edizione del Migne, all'interno della *Patrologia Graeca* (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, voll. 47-64, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857-1866). Per quel che riguarda le omelie *De Davide et Saule*, l'edizione del Migne costituisce una ristampa fedele del testo di Montfaucon.

buzione, per cui non ne è ancora chiaro il valore storico-letterario e dunque critico-testuale.

<sup>9</sup> Un'ulteriore fonte indiretta, e tuttavia assai meno vasta, è costituita da alcuni importanti florilegi bizantini, che tramandano i *Loci communes* attribuiti a Massimo il Confessore. Cfr. È. SARGOLOGOS, *Florilège Sacro-Profane du Pseudo-Maxime*, Syros 2001, e S. IHM, *Ps. Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums Loci communes*, Stuttgart 2001.

<sup>10</sup> Per una rassegna delle edizioni parziali e complete della ricchissima opera di Giovanni Crisostomo cfr. C. BAUR, *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain-Paris 1907, p. 82 sqq.

Obiettivo del presente contributo sarà l'esame dell'edizione saviliana<sup>11</sup>. In particolare, saranno oggetto di analisi gli esemplari manoscritti su cui il filologo inglese condusse il proprio lavoro, nel tentativo di verificarne i rapporti con la tradizione diretta superstite, e di comprenderne dunque il valore dal punto di vista filologico. Infine, sarà posto in rilievo il ruolo che il testo saviliano assunse all'interno della storia moderna delle stesse omelie.

### *Gli esemplari di Savile*

Savile lesse le opere di Giovanni Crisostomo da svariate fonti. Ebbe infatti a disposizione edizioni parziali precedenti, i codici crisostomici oxoniensi e, ancora, numerosi esemplari che per lui copiarono diversi dotti dell'epoca nelle più grandi biblioteche d'Europa.

Egli raccolse il suo materiale in 22 volumi, contrassegnati ciascuno con le lettere dell'alfabeto latino, oggi conservati presso la Bodleian Library di Oxford: si tratta dei codici Auctarium E.3.1-16 ed Auctarium E.4.1-6 (olim Miscell. 51<sup>1-22</sup>)<sup>12</sup>.

Le diverse copie delle omelie *De Davide et Saule* di cui il Filologo inglese poté disporre si trovano nei codici<sup>13</sup>:

- Auct. E.3.9<sup>14</sup>, volume **K** secondo le lettere di Savile e che io indicherò con il *siglum* **S<sub>3</sub>**;
- Auct. E.3.13<sup>15</sup>, volume **O** secondo le lettere di Savile e che io indicherò con il *siglum* **S<sub>2</sub>**;
- Auct. E.3.14<sup>16</sup>, volume **P** secondo le lettere di Savile e che io indicherò con il *siglum* **S<sub>1</sub>**;

<sup>11</sup> Su Sir Henry Savile (1549-1622), illustre studioso oxoniense, che si occupò di scienze, oltre che di autori classici (tradusse, per esempio, Tacito e curò l'edizione della *Ciropeia* di Senofonte), cfr. F. L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1997<sup>3</sup> (1957), p. 1238-1239.

<sup>12</sup> Cfr. *Codices Chrysostomici Graeci. 1, Codices Britanniae et Hiberniae* descr. M. AUBINEAU, Paris 1968, p. 116-158 (*infra* CCG 1).

<sup>13</sup> Cfr. S. L. GREENSLADE, 'The printer's copy for the Eton Chrysostom, 1610-1613', *Studia Patristica VII*, ed. by F. L. CROSS (TU 92), Berlin 1966, p. 60-64.

<sup>14</sup> Cfr. CCG 1, p. 125-129.

<sup>15</sup> Cfr. CCG 1, p. 138-140.

- Auct. E.3.15<sup>17</sup>, volume **Q** secondo le lettere di Savile e che io indicherò con il *siglum* **S<sub>4</sub>**.

a. *L'Auctarium E.3.15* (**S<sub>4</sub>**)

L'Auctarium E.3.15 (**S<sub>4</sub>**) è un codice miscelaneo, che contiene due copie della prima omelia della serie *De Davide et Saule*, ai ff. 1-9<sup>v</sup> ed ai ff. 106-112, ed una copia della seconda omelia, ai ff. 14-21<sup>v</sup>. Questa seconda copia non è completa, interrompendosi a PG 54, 686, 29 (l'omelia si conclude a PG 54, 686, 60). Segue l'annotazione *λείπει τὰ λοιπά*.

Le fonti di tale codice sono varie, così che le diverse omelie risultano provenire da antighrafi diversi. In particolare, i ff. 1-28<sup>v</sup>, che contengono, oltre alle omelie *De Davide et Saule* I e II, anche le omelie *De futurae vitae deliciis* (ff. 9<sup>v</sup>-14) ed *In Psalmum 95* (ff. 21<sup>v</sup>-28<sup>v</sup>), provengono tutti da uno stesso esemplare costantinopolitano, descritto per Sir H. Savile da Samuele Sladio, come si legge in una nota a margine del primo foglio dello stesso codice. La prima omelia del manoscritto, infatti, che è la *De Davide et Saule* I (ff. 1-9<sup>v</sup>), reca l'indicazione in corsivo *Descripta Pera Constantinop à Sam. Sladio ex cod. ms. et emendata ex alio ms Χαλκῆ νήσω τῆς Χαλκηδόνος invento*, mentre le tre omelie successive riportano a margine l'annotazione *ex eodem codice*<sup>18</sup>.

La seconda copia della *De Davide e Saule* I (ff. 106-112) proviene invece da un altro codice non meglio specificato, cui doveva appartenere anche l'omelia successiva, *In illud, In faciem ei restiti*, (112<sup>v</sup>-123<sup>v</sup>), come rivela l'indicazione a margine del f. 112<sup>v</sup>: *ex eodem cod. ibidem descripsi conferendi causa cum exemplari parisiensi. Apr. 2<sup>o</sup>*. Per questa ragione ho indicato con **S<sub>4a</sub>** i fogli 1-28<sup>v</sup> del codice **S<sub>4</sub>**, e con **S<sub>4b</sub>** i fogli 106-123<sup>v</sup>.

Per quel che riguarda il rapporto fra **S<sub>4a</sub>** ed i testimoni a noi pervenuti, l'antighrafo da cui l'esemplare di Savile dipende ri-

<sup>16</sup> Cfr. CCG 1, p. 140-141.

<sup>17</sup> Cfr. CCG 1, p. 141-144.

<sup>18</sup> Si conoscono altri casi di copie saviliane da mss. perduti a Chalki. Cfr. S. J. Voicu, 'Ancora due omelie pseudocrisostomiche di matrice cappadocce (CPG 4669 e 4966)', *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB* (= *Augustinianum* 32, 1-2), Roma 1993, p. 467-497, p. 475, n. 9.

vela chiaramente di appartenere, in ragione dei consensi negli errori significativi, come pure in tutte le lezioni peculiari, al primo raggruppamento in cui si articola la tradizione diretta delle omelie *De Davide et Saule* (famiglia  $\alpha$ )<sup>19</sup>. Esso non risulta tuttavia direttamente descritto da nessuno dei codici a noi pervenuti, come conferma anche l'indagine sui contenuti: al foglio 29<sup>v</sup> dell'esemplare, infatti, Savile descrive brevemente il suo antigrafo, indicandone il contenuto, che non corrisponde a quello di nessuno dei codici in nostro possesso.

Consensi di **S**<sub>4a</sub> in errori della famiglia  $\alpha$ :

54, 675, 51-52 πολλοῦ μὲν χρόνου καὶ πόνου: πολλοὺς μὲν χρόνους καὶ πόνους **BOPFbyxsS**<sub>4a</sub><sup>ac</sup> (accedunt **M r**), πολλοὺς μὲν χρόνους **N** (accedunt **Gv**, lac. exhib. **HJhT**) 680, 20 κατώρθωτο: κατώρθωται **BHPIQm FNxyS**<sub>4a</sub>, κατώρθωται **b** 690, 34 εἰ om. **BOPQmFbysS**<sub>4a</sub> (accedunt **G r**)

Il codice **S**<sub>4</sub> ai fogli 106-123<sup>v</sup> (**S**<sub>4b</sub>) appare invece descritto da un esemplare molto vicino ai due codici che appartengono alla famiglia ζ, l'Hagion Oros, Monē Meg. Lauras Omega 59 (**G**)<sup>20</sup> ed il Vaticanus Gr. 1920 (**v**)<sup>21</sup>. Con essi infatti condivide numerosi errori e numerose lezioni peculiari, comprese le caratteristiche varianti di *ordo verborum*.

Consensi di **S**<sub>4b</sub> in errori della famiglia ζ:

54, 679, 27 καὶ τὴν ζωὴν δωρησάμενον om. **Gv** 679, 28-29 ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας ἴδωμεν om. **Gv** 679, 47-48 ὅτι τὰς χιλιάδας γοῦν ἔδωκαν αὐτῷ om. **Gv** 680, 31-32 καὶ πᾶς ἰσραὴλ ἡγάπα αὐτὸν καὶ συνῆκε παρ' ἅπαντας τοὺς δούλους σαοὺλ καὶ om. **Gv** 681, 11 ἐκείνων om. **Gv** 683, 13-14 κρίναντες: κρίνοντες **Gv** 683, 26 καὶ ἐτέρους om. **Gv** 684, 5 ἐν om. **Gv** 684, 55 βουληθεῖην: ἐβουλήθη **Gv** 685, 4 τὸν θεόν: τῷ θεῷ **Gv**

Consensi di **S**<sub>4b</sub> nelle differenze di *ordo verborum* di ζ rispetto al resto della tradizione:

<sup>19</sup> Alla famiglia  $\alpha$  appartengono i codici **BOHPInQmFbNxyJs**, che tramandano le omelie *De Davide et Saule* I-III, oltre che **g**, che contiene la prima e la terza omelia, ed **X** che contiene soltanto la terza.

<sup>20</sup> Cfr. SPYRIDON LAURIOTES - S. EUSTRATIADIS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries* [Harvard Theological Studies, XII], Cambridge 1925, p. 338-339.

<sup>21</sup> Cfr. *Codices Chrysostomici Graeci*. 6, *Codicum Civitatis Vaticanae partem priorem* descr. S. J. VOICU, Paris 1999, p. 217-218.

54, 677, 5 δοκεῖ τρόπος: τρόπος δοκεῖ **Gv** 677, 29 αὐτὸν παρέδωκε: παρέδωκε αὐτὸν **Gv** 677, 33 τὰ παραδείγματα παρέχειν: παρέχειν τὰ παραδείγματα **Gv** 678, 20-21 τοὺς ἰουδαίους καταλαμβάντος: καταλαμβάντος τοὺς ἰουδαίους **Gv** 679, 22 εἶχεν αὐτὸν: αὐτὸν εἶχε **Gv** 680, 4 τὸν τρόπον γενέσθαι: γενέσθαι τὸν τρόπον **Gv** (accedit **h**) 680, 13-14 δικαίαν πρόφασιν: πρόφασιν δικαίαν **Gv** (accidunt **IN**) 680, 18 μειζόνως καὶ εἰκὼν ἐν ἅπασι: ἐν ἅπασι καὶ εἰκὼν μειζόνως **Gv** 680, 21 μειζόνως αὐτὸν: αὐτὸν μειζόνως **Gv** 680, 41-42 ἐκτεθριωμένον καὶ ἄγριον: ἄγριον καὶ τεθριωμένον **Gv** (accedit **h**) 682, 48 καὶ δεδοικέναι αὐτὸν: αὐτὸν καὶ δεδοικέναι **Gv** (accedit **h**) 682, 54 ἐγενόμεθα ἡμεῖς: ἡμεῖς ἐγενόμεθα **Gv** (accedit **h**) 682, 59-60 προδίδως τοὺς φίλους: τοὺς φίλους προδίδως **Gv** (accedit **h**) 683, 10 παρὰδοξὸν ἐστίν: ἐστὶ παρὰδοξόν **Gv** (accidunt **h u**) 684, 26 τούτων πλείονα: πλείονα τούτων **Gv** (accedit **h**) 685, 58-59 ἀπὸ γυμνῶν καὶ ψιλῶν: ἀπὸ ψιλῶν καὶ γυμνῶν **Gv**

Errori peculiari di **S<sub>4b</sub>**:

677, 29 καχεῖθεν εἰς τὸ δεσμωτήριον ἐνέβαλε om. **S<sub>4b</sub>** 678, 20 ἰουδαίους: εὐδαίους **S<sub>4b</sub>**

#### b. *L'Auctarium E.3.14* (**S<sub>1</sub>**)

Anche nel caso dell'*Auctarium E.3.14* (**S<sub>1</sub>**), ci troviamo in presenza di un codice miscellaneo, i cui antigrafì sono essenzialmente due esemplari appartenenti all'Arcivescovo Gabriele Severo. All'inizio infatti della prima omelia contenuta nel codice (*Ad Stagirium a daemone vexatum liber I*, exc., ff. 1-22), si legge a margine la seguente annotazione: *E codice Archiepiscopi Philadelphiae Venetiis 1607-8. Vetustus est et membranaceus: folio brevior*. Le opere che seguono fino alla pagina 221, tutte crisostomiche, recano l'indicazione *ex eodem codice* (tra queste, la *De Davide et Saule II*, che occupa le pagine 22-33); le opere successive, ancora una volta tutte del Crisostomo, presentano invece l'indicazione *ex altero codice Archiepiscopi Philadelphiae*.

Il primo dei due esemplari dell'Arcivescovo, che contiene appunto la seconda omelia della nostra serie, altro non è che il Taurinensis B. I. 11 (**T**), codice a tutt'oggi in nostro possesso, e che tramanda le omelie *De Davide et Saule I* e *II*, rispettivamente ai fogli ff. 207-213<sup>v</sup> e 215-225<sup>v</sup>. **T** apparteneva infatti alla biblioteca privata di Gabriele Severo, metropolita di Fildelfia presso Smirne in Asia Minore e primo arcivescovo della Confraternita Greco-ortodossa di Venezia (1577-1616). Alla

morte di quest'ultimo, e precisamente nel 1619, fu acquistato dall'ambasciatore del Duca di Savoia, Carlo Emanuele I, per la biblioteca ducale, la odierna Biblioteca Nazionale di Torino<sup>22</sup>.

La collazione dei testimoni ha consentito di rilevare che **S**<sub>1</sub> ha in comune con **T** tutte le lezioni, mentre **T** d'altra parte contiene, se pure in ordine parzialmente diverso, tutte le omelie che Savile attribuisce al proprio antigrafo.

c. *L'Auctarium E.3.13 (S<sub>2</sub>) e l'Auctarium E.3.9 (S<sub>3</sub>)*

Non diversamente dai precedenti, anche l'Auctarium E.3.13 (**S**<sub>2</sub>) e l'Auctarium E.3.9 (**S**<sub>3</sub>) sono codici miscellanei, attingono da antigrafì diversi e risultano descritti da esemplari a noi pervenuti. Entrambi tramandano, l'uno alle pagine 489-508 e l'altro alle pagine 141-152, la *De Davide et Saule* III, ma soltanto a partire dal paragrafo γ' di Migne (PG 54, 698, 26, Μὴ γάρ μοι λέγέτω ...). Per la parte precedente, che consiste in una lunga digressione contro gli spettacoli, essi rimandano piuttosto all'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra*, contenuta in **S**<sub>2</sub> alle pagine 455-488 ed in **S**<sub>3</sub> alle pagine 197-212.

L'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra* (PG 56, 541-554) è un testo composito, costituito da due parti non collegate fra loro: la prima, una tirata contro gli spettacoli, riproduce la sezione proemiale della *De Davide et Saule* III e si estende da PG 56, 541 a 544; la seconda, invece, è un sermone sulla figura di Abramo.

In entrambi i suoi esemplari Savile, piuttosto che copiare due volte la sezione comune alle due omelie, interviene sul testo della *Contra theatra*, aggiungendo a margine, nel caso di **S**<sub>2</sub>, le lezioni che egli attribuisce all'omelia "genuina"; limitandosi invece a sottolineare le lezioni peculiari dello spurio, nel caso di **S**<sub>3</sub>.

Il codice Auctarium E.3.9 (**S**<sub>3</sub>), come detto, contiene l'omelia *De Davide et Saule* III a partire dalla pagina 141. Il titolo è uguale a quello trádito dagli altri mss. (ὅτι ἐπισφαλές...

<sup>22</sup> Ringrazio M. Pierre Augustin (IRHT, Paris) per la gentilezza e per la disponibilità con la quale mi ha fornito queste indicazioni, mettendomi a parte dei risultati delle sue ricerche.



ἐλεημοσύνην ἴσον). Dopo le parole iniziali del paragrafo α' (πολλοὺς οἶμαι τῶν πρώην...), un'annotazione in latino rimanda al testo della *Contra theatra* fino alle parole καθαρὰν τὴν φιλοσοφίαν – con queste parole si conclude, infatti, la sezione comune alle due omelie: πολλοὺς οἶμαι τῶν πρώην καὶ ... *convenit haec homilia ... priori usque ad illa verba* – καθαρὰν τὴν φιλοσοφίαν. *Reliqua pars homiliae est De Davide et Saul*<sup>23</sup>. A margine è annotato il rinvio alla p. 197, in cui appunto inizia la *Contra theatra*, a partire dal proprio titolo (εἰς τὸ μὴ πλησιάζειν θεάτροις καὶ εἰς τὸν μακάριον ἄβραάμ)<sup>24</sup>. La parte comune alle due omelie prosegue fino a p. 201: le lezioni in cui i due testi differiscono sono sottolineate, non vi sono *marginalia* né sono indicati i riferimenti biblici. Alla p. 201, dopo le parole καθαρὰν τὴν φιλοσοφίαν, un segno di parentesi tonda chiusa indica che la parte comune si è conclusa. Il testo della *De Davide et Saule* III riprende, senza alcuna omissione, a p. 141, esattamente all'inizio del paragrafo γ' (Μὴ γάρ μοι λεγέτω τις ...).

Per quel che riguarda invece l'Auctarium E.3.13 (S<sub>2</sub>), esso contiene la *De Davide et Saule* III a partire dal paragrafo γ' alle pagine 489 sqq. Le pagine precedenti contengono il testo della *Contra theatra*, che però, a differenza di quanto accade nell'Auctarium E.3.9 (S<sub>3</sub>), viene ricondotto, nella parte comune alle due omelie, al testo della *De Davide et Saule* III. Il titolo della *Contra theatra*, che è contenuto alla p. 455 e che sarebbe τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου κωνσταντινουπόλεως τοῦ χρυσοστόμου λόγος εἰς τὸ μὴ πλησιάζειν θεάτροις καὶ εἰς τὸν ἄβραάμ è tagliato quasi per intero (rimangono soltanto le parole λόγος εἰς τὸ μὴ πλησιάζειν θεάτροις), mentre sul margine alto della pagina, a destra sono aggiunte le parole εἰς τὸν Δαυὶδ καὶ εἰς τὸν Σαὺλ, mentre a sinistra sono aggiunte, in ordine sparso ed in

<sup>23</sup> Tanto riusciamo a leggere in una nota in cui la scrittura del Savilio risulta particolarmente impervia.

<sup>24</sup> Il rinvio alla pagina potrebbe non essere di mano di Savile. A questo riguardo, cfr. GREENSLADE, *op. cit.*, p. 62: "Titles, numerals in Greek for the Homilies, references to the Mss. used, and occasional notes have been added by various hands, while biblical references have been inserted at points previously marked by circles in ink or red chalk".

modo estremamente confuso, le frasi del titolo d'inizio della *De Davide et Saule* III: καὶ ὅτι μοιχοὺς ἀπηρτισμένους ποιεῖ, καὶ ὅτι ἀθυμίας αἴτιον καὶ πολέμου τοῦτο, καὶ ὅτι πᾶν ἀνεξικακίας εἶδος ὑπερεβάλετο ὁ Δαυὶδ ἐν τοῖς κατὰ τὸν Σαούλ. È omessa la frase del titolo καὶ ὅτι τὸ φέρειν ἀρπαγὴν πράως τοῦ δοῦναι ἐλεημοσύνην ἴσον. Ancora, le pagine che contengono la parte comune alle due omelie – e cioè 455-463 – recano, se pur cancellata da una linea, l'intestazione εἰς τὸ μὴ πλησιάζειν θεάτροις, alla quale sono aggiunte, poco sotto, le parole εἰς τὸν Δαυὶδ καὶ εἰς τὸν Σαούλ γ. Le lezioni in cui i due testi differiscono sono sottolineate e, a margine, sono annotate le lezioni dell'omelia autentica. A partire dalla p. 463, dove si conclude la parte comune alle due omelie, fino alla p. 488 è quindi contenuto il resto dell'omelia *Contra theatra* (l'intestazione è εἰς τὸν ἄβραάμ), mentre alla p. 489 comincia la *De Davide et Saule* III.

Le informazioni fornite nell'indice all'inizio del codice sono coerenti con la situazione appena descritta: (...) εἰς τὸν Δαυὶδ καὶ εἰς τὸν Σαούλ p. 455 Πολλοὺς οἶμαι τῶν πρώην. Quindi, al rigo sotto, εἰς τὸν Δαυὶδ καὶ εἰς τὸν Σαούλ p. 463 Πολλοὺς οἶμαι τῶν πρώην tutto cancellato con una linea nera. Ancora a capo: εἰς τὸν Ἀβραάμ p. 463 ὁ μακάριος Μωϋσῆς. Al rigo seguente: *in David et Saul* 489 μὴ γάρ μοι λεγέτω τις.

Per quel che riguarda il rapporto tra gli esemplari saviliani ed i codici a noi pervenuti, tanto **S**<sub>2</sub> quanto **S**<sub>3</sub> risultano descritti, per la parte genuina, dall'Oxoniensis New College 80 (**X**), col quale condividono errori e lezioni peculiari<sup>25</sup>. In una sola occasione **S**<sub>2</sub> si sottrae al consenso nell'errore di **X** (cfr. *De Davide et Saule* III, PG 54, 703, 33: οὗτος: οὕτως **X** **S**<sub>3</sub>) ma si tratta di un errore banale, facilmente correggibile da Savile stesso (**S**<sub>2</sub>, del resto, è l'esemplare nel quale egli interviene).

Per il testo della *Contra Theatra*, invece, nonostante la necessaria cautela dovuta al fatto che ho esaminato solo una minima parte della tradizione diretta dell'omelia pseudocrisostomica<sup>26</sup>,

<sup>25</sup> Cfr. CCG 1, p. 98: "Nostro codice [New College 80] Harmarius (...) deinde Savilius pro editione sua usi sunt".

<sup>26</sup> Giacché un lavoro diretto sulla tradizione manoscritta specifica esula

mi pare sia possibile avanzare l'ipotesi che gli esemplari savi-  
liani dipendano da un altro codice oxoniense, il New College  
81 (**X<sub>2</sub>**), col quale consentono in tutte le lezioni peculiari.

Riproduco di séguito i consensi di **S<sub>2</sub> S<sub>3</sub>** con **X<sub>2</sub>**:

*Conspectus siglorum*:

- ω** Consensus codicum homiliarum *De Davide et Saule* III.  
**X<sub>2</sub>** Oxoniensis New College 81 (saec. x ex.). Codex homiliae  
*Contra theatra*.  
**E** Marcianus Gr. app. II 026 (saec. xi). Codex homiliae *Contra*  
*theatra*.  
**d** Parisinus 801 (saec. xi). Codex homiliae *Contra theatra*.  
 Oxoniensis Auct. T.1.1 (saec. xvi). Codex homiliae *Contra*  
*theatra*.  
**ψ** Consensus codicum **E d** et .

Consensi di **S<sub>2</sub> S<sub>3</sub>** nelle lezioni peculiari di **X<sub>2</sub>**

(in lemma le lezioni di **ω ψ**, se non diversamente specificato)

54, 695, 14 καταλιπόντων: καταλειπόντων **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub><sup>ac</sup>** 695, 23 δόξης:  
 δόξης καὶ τιμῆς **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>** 695, 27-28 τὰ ὑγιαίνοντα ἐπανεέλθη **S<sub>2</sub><sup>pc</sup>**:  
 ὑγείαν ἐπανεέλωσι **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub><sup>ac</sup>** 695, 31 ὀφθαλμοῖς: αἰσθητοῖς ὁ. **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub>**  
**S<sub>2</sub>** 695, 42 καὶ: κ. γάρ **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>** 695, 42 ἐθελήσωσι **S<sub>2</sub><sup>m</sup>** ω praeter γ  
 θελήσωσι: ἐθέλωσι **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>** 695, 56 τάρτη: τ. καὶ μουσικῇ **S<sub>2</sub><sup>m</sup>**, om.  
**X<sub>2</sub> S<sub>3</sub>** 696, 60 δέδοικας: δ. ἄνθρωπε **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>** 697, 11 τὸ ἅυτοῦ **S<sub>2</sub><sup>m</sup> S<sub>2</sub>**:  
 τῇν ἰδίαν **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>**, om. **ψ** 697, 17 ἔχων: ἔ. ὅλως **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>** 697, 48  
 λέγων: λέγειν **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub><sup>ac</sup>** 697, 53 ἐπιτιμώντας **S<sub>2</sub><sup>sr</sup>**: τιμώντας **X<sub>2</sub> S<sub>3</sub> S<sub>2</sub>**

dalla mie possibilità — sulla base dei volumi dei *Codices Chrysostomici Graeci*  
 sinora pubblicati, l'omelia *Contra theatra* risulta trādita da circa 90 tes-  
 timoni! — al fine di indagarne il rapporto con la *De Davide et Saule* III ho col-  
 lazionato quattro dei testimoni che ne trasmettono il testo: l'Oxoniensis  
 New College 81 del x secolo (l'omelia *Contra theatra* occupa i fogli 352<sup>v</sup>-  
 368<sup>v</sup>. Cfr. CCG 1, op. cit., p. 99-100); il Marcianus Gr. app. II 26 (ff. 77<sup>v</sup>-  
 93. Cfr. E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*,  
 I: *Codices in classes a prima usque ad quintam inclusi. Pars prior: Classis I — Clas-*  
*sis II, Codd. 120*, [Ministero della Pubblica Istruzione. Indici e Cataloghi,  
 Nuova serie, VI] Roma 1967, p. 113-115); il Parisinus 801 (olim Colbertinus  
 974, deinde Regius 1974) dell'xi secolo (ff. 116<sup>v</sup>-134. Cfr. H. OMONT, *Inven-*  
*taire sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale, première partie,*  
*Ancien Fonds Grec*, Paris 1886, p. LXXXIV); l'Oxoniensis Auctarium T.1.1 del  
 xvi secolo, che fu vergato di mano di Fronton du Duc, e che fu da questi uti-  
 lizzato per la propria edizione (ff. 135-142. Cfr. CCG 1, op. cit., p. 161).

698, 8 ἅπασαν: ἅ. αὐτοῦ **X**<sub>2</sub> **S**<sub>3</sub> **S**<sub>2</sub> 698, 17-18 κυανίζόντων **S**<sub>2</sub><sup>m</sup> om. **X**<sub>2</sub> **S**<sub>3</sub> 698, 22 θυμὸς: θ. ἡ ἐτερόν τι τῶν ἀτόπων **X**<sub>2</sub> **S**<sub>2</sub> **S**<sub>3</sub>

A confermare le ipotesi relative agli antigrafì saviliani intervengono alcuni appunti – d'altro canto di fondamentale importanza per l'indagine sulla storia rinascimentale e moderna del testo – che occupano le p. 424-429 di **S**<sub>2</sub>. In queste pagine Savile, infatti, confronta l'omelia εἰς τὸν Ἀβραάμ con l'omelia *De Davide et Saule* III, annotando le lezioni in cui i due testi differiscono. Ebbene, in più casi le lezioni che egli attribuisce o all'omelia genuina o all'omelia pseudocrisostomica *tout court* sono in realtà lezioni peculiari rispettivamente dei codici **X** ed **X**<sub>2</sub>.

Trascrivo di séguito, limitatamente a questi luoghi, lo specchietto fornito da Savile, aggiungendo, nella colonna più a destra, le indicazioni relative alla distribuzione delle lezioni all'interno della tradizione manoscritta superstite (o di quella investigata, nel caso dell'omelia pseudocrisostomica). Non tengo in considerazione le lezioni successive a PG 54, 698, 16 (τὴν ὠφέλειαν), giacché, tra gli esemplari della *Contra theatra* che ho collazionato, il solo **X**<sub>2</sub> tramanda quella porzione di testo, mentre gli altri codici si interrompono proprio a questo punto.

*Conspectus siglorum :*

- ω** Consensus codicum homiliarum *De Davide et Saule* III.
- A** Athous Vatopedinus 320 (saec. XIV).
- c** Oxoniensis Christ Church Gr. 4 (saec. X-XI).
- F** Vaticanus Gr. 559, olim 376 (saec. X).
- b** Vaticanus Ottob. Gr. 222 (saec. XVII).
- X**<sub>2</sub> Oxoniensis New College 81 (saec. X ex.). Codex homiliae *Contra theatra*.
- E** Marcianus Gr. app. II 026 (saec. XI). Codex homiliae *Contra theatra*.
- d** Parisinus 801 (saec. XI). Codex homiliae *Contra theatra*.  
Oxoniensis Auct. T.1.1 (saec. XVI). Codex homiliae *Contra theatra*.
- ψ** Consensus codicum **E d** et .

Abr	David	In lemma le lezioni di $\omega$ $\psi$ ove non diversamente specificato
καταλειπ	καταλιπ	695, 14 καταλιπόντων: καταλει- πόντων $\mathbf{X}_2$
δόξης καὶ τιμῆς ἐπὶ	δόξης εἰς	695, 23 δόξης: δ. καὶ τιμῆς $\mathbf{X}_2$ 695, 23 εἰς $\omega$ : ἐπὶ $\mathbf{E X}_2$ , πρὸς $\mathbf{d}$
ὑγείαν	ὑγιαίνοντα	695, 27-28 τὰ ὑγιαίνοντα ἐπα- νέλθῃ: ὑγείαν ἐπανέλθωσι $\mathbf{X}_2$
ἐπανέλθωσι	ἐπανέλθῃ	
αἰσθητοῖς ante ὀφθαλμοῖς		695, 31 τοῖς ὀφθαλμοῖς: τ. αἰσθη- τοῖς ὀ. $\mathbf{X}_2$
αὐτοὺς διακρίναι δυνά- μεθα ὁ λόγος αὐτοὺς ante ἐπιγνώσεται		695, 31-32 διακρίναι δυνάμεθα ὁ λόγος αὐτοὺς om. $\mathbf{X}$
	ταύτη τραπέζῃ	695, 56 ταύτη om. $\mathbf{X}_2$
ἀπηλλάχθαι οἱ δὲ τῶν τῆς μοιχείας ἐγκλη- μάτων οὐκ ἀπηλλ		696, 33-34 ἀπηλλάχθαι ποτέ οἱ δὲ τῶν τῆς μοιχείας ἐγκλημάτων om. $\mathbf{X Ac}$
ἐναπέκειντο	-κειτο	696, 44 ἐναπέκειτο: ἐναπέκειντο $\mathbf{R X}_2$
καὶ ταύτης	καὶν ταύτης	696, 59 καὶ: καὶν $\mathbf{X}$
τὴν γυναικα τὴν ἰδίαν	τὸ γύναιον τὸ ἑαυτοῦ	697, 11 τὸ γύναιον τὸ ἑαυτοῦ: τὴν γυναικα τὴν ἰδίαν $\mathbf{X}_2$ , τὴν γυναι- κα $\psi$
ὅλως ante ἐγκαλέσαι		697, 17 ἐγκαλέσαι: ὅλως ἐ. $\mathbf{X}_2$
παύσομαι λέγειν	παύσομαι λέγων	697, 48 λέγων: λέγειν $\mathbf{X}_2$
τιμῶντας	ἐπιτιμῶντας	697, 53 ἐπιτιμῶντας: τιμῶντας $\mathbf{X}_2$
καρποῦσθαι	καρπώσασθαι	698, 15-16 καρποῦσθαι: καρπώσασθαι $\mathbf{X Fb}$

Come si vede, tutte le lezioni attribuite all'omelia *Contra theatra* sono in effetti rappresentate in  $\mathbf{X}_2$ , ma non negli altri testimoni che tramandano l'omelia (almeno, non quelli da me collazionati); a PG 54, 695, 31-32, e a PG 54, 696, 33-34, invece, Savile attribuisce all'omelia pseudocrisostomica l'aggiunta di alcune parole che tuttavia soltanto  $\mathbf{X}$ , all'interno della tradizione superstite, omette. Infine, si noti che, ancora a PG 54, 696, 33-34, tra le parole attribuite alla *Contra theatra* Savile non include ποτέ, che pure tutti i codici che tramandano la *De Davide et Saule* III leggono. Infatti, i codici della *Contra*

*theatra* lo omettono, mentre Savile non può conoscerlo, giacché il suo esemplare di riferimento, **X**, omette (per omeoteleuto) l'intera frase che quella parola contiene.

*Gli esemplari utilizzati da Savile per la sua edizione*

Di non tutte le copie disponibili Savile si servì per la sua edizione. Greenslade, nel suo articolo sull'edizione oxoniense, sottolinea le differenze tra i manoscritti che l'editore utilizzò per l'edizione e quelli che invece si limitò a collazionare: "Of course I do not mean that Savile merely chose which copy should be printed, and left it at that. The items vary extensively in condition, the main distinction being between those prepared for printing and those not so used. Of the latter, some are clean copies, some have collations in the margin, some are partly edited but not finally used as copy. The former class can be readily distinguished by the paging marks and the numerals within signature added, after printing, by the compositor or, as some think, the proof-corrector. Such items have, or may have, corrections made in the text, corrections placed in the margin with appropriate signs, and variants intended to be printed in the margin"<sup>27</sup>.

Per quel che riguarda le omelie *De Davide et Saule*, egli si comportò come segue:

*De Davide et Saule* homilia I. Per la prima omelia, delle due copie a sua disposizione – **S<sub>4a</sub>** (Auct. E.3.15, p. 1-9<sup>v</sup>), ed **S<sub>4b</sub>** (Auct. E.3.15, p. 106-113) – Savile nella sua edizione riproduce il testo della prima, mentre utilizza la seconda come esemplare di collazione. In **S<sub>4a</sub>** si trovano infatti, annotate a margine, le lezioni che Savile inserisce nel suo testo a stampa, e che provengono da **S<sub>4b</sub>**. In **S<sub>4a</sub>**, ancora, sono indicati i riferimenti biblici, come del resto nel testo a stampa, e sono leggibili le indicazioni tipografiche di cui dice Greenslade. In **S<sub>4b</sub>**, invece, non ci sono annotazioni a margine e non sono indicati neppure i riferimenti biblici.

<sup>27</sup> Cfr. GREENSLADE, *op. cit.*, p. 61-62.

*De Davide et Saule* homilia II. Per quanto tra i suoi esemplari siano conservate due copie della seconda omelia – **S<sub>1</sub>** (Auct. E.3.14, p. 22-33) ed **S<sub>4a</sub>** (Auct. E.3.15, p. 14-21) – in effetti soltanto della prima Savile potè servirsi, giacché venne in possesso dell'altra quando ormai il testo era edito. In **S<sub>1</sub>** vi sono dunque indicazioni tipografiche e sono segnati i riferimenti biblici. Non sono annotate varianti a margine, giacché di fatto egli non poté collazionare il testo con alcuna altra copia. Le *variae lectiones* di **S<sub>4a</sub>** che egli ritenne significative, sono indicate però in una nota nel volume VIII<sup>28</sup>.

*De Davide et Saule* homilia III. Delle due copie di cui Savile dispone per la terza omelia – **S<sub>3</sub>** (Auct. E.3.9) ed **S<sub>2</sub>** (Auct. E.3.13) – egli evidentemente riproduce nel suo testo a stampa quest'ultima. Ed infatti **S<sub>2</sub>**, come accade per i codici di cui sopra, presenta riferimenti biblici, note tipografiche ed annotazioni a margine. Va precisato tuttavia che, in alcune occasioni, Savile sceglie per il suo testo la lezione che aveva annotato a margine in **S<sub>2</sub>**, indicando invece a margine della sua edizione a stampa la lezione che **S<sub>2</sub>** riporta nel testo. Per il proemio dell'omelia – si ricordi che, per questa parte, entrambi i codici riportano il testo pseudocrisostomico *Contra theatra* – **S<sub>2</sub>** viene collazionato con il New College 80 (**X**), da cui risulta descritto per il resto dell'omelia.

Si noti che, nel costituire il testo della terza omelia *De Davide et Saule*, Savile in alcune occasioni preferisce per il suo testo la lezione della *Contra theatra*, nonostante avesse chiaro il carattere pseudocrisostomico di quest'ultima. Egli scrive infatti in una nota alla p. 716 del tomo VIII della sua edizione: “Orationis huius praefationem Chrysostomi esse res ipsa dicit. Est enim sumpta tota ad verbum ex oratione tertia in Davidem et Saul, quam vide p. 89. Ipsa vero oratio Chrysostomi non est, quamvis per omneis pene Bibl. sub eius nomine descripta re-

<sup>28</sup> Cfr. Savile, op. cit., *Notae in tomum quintum*, vol. VIII, p. 720: (...) “Descripta est autem haec secunda oratio in David et Saul ex manuscripto Gabrielis Archiepiscopi Philadelphiae Venetiis, bono cum primis emendato, quo solo nixi sumus (...). Post excusam hanc orationem accessit aliud apographum a Sam. Sladio descriptum Perae Constantinopol. ex quo excerpta quaedam, in his notis, littera P signavimus”. Su Samuele Sladio, sulle sue copie e sui suoi viaggi cfr. GREENSLADE, op. cit., p. 63.

periat. Nec enim stylus tumidum quiddam et inflatum sonans, nec inventionis ratio frigida satis et inepta Chrys. omnino refert. Longissimus in periochis, audacis. in metaphoris (quae debent esse verecundae) est, quisquis eam habuit: et humano capiti cervicem plane equinam iunxit, quicumque proemium hoc operi suo praeposuit. Itaque, poterat rectius inter ἀμφιβαλλόμενα rejici, aut etiam ad νοθευόμενα detrudi. Hic enim per errorem locum inter γνησίας occupavit". Anche lo specchietto comparativo dei due testi presentato di sopra rivela la medesima consapevolezza.

*L'edizione di Savile: valore critico e valore storico-documentario*

Giunti al termine di questa disamina, è ormai possibile formulare un giudizio complessivo sul valore dell'edizione saviliana. Da un punto di vista strettamente critico, essa non riveste un particolare valore per la costituzione del testo delle omelie *De Davide et Saule*, in quanto i testimoni sui quali si fonda risultano descritti da codici superstiti o da esemplari di cui non ho avuto notizia – perduti, o semplicemente a tutt'oggi ignorati – e tuttavia molto vicini a quei primi.

Diverso è il valore che l'opera di Savile assume dal punto di vista storico-documentario, a motivo dei suoi rapporti con le edizioni contemporanee e successive. A questo riguardo, va precisato innanzitutto che non è possibile indicare gli scambi che i diversi editori fra loro intrattennero in una formula che valga per tutti gli scritti di Giovanni Crisostomo. In generale, i rapporti fra Savile e Fronton sono bidirezionali, giacché entrambi attinsero, per le diverse opere del Crisostomo, al lavoro dell'altro: per alcuni testi è noto che Savile abbia utilizzato il lavoro di Fronton, che ne aveva curato l'*editio princeps*, mentre per altri accadde l'inverso<sup>29</sup>. A proposito dell'edizione del Montfaucon scrive, invece, F. Leroy: "Son édition est donc

<sup>29</sup> Nel caso dei panegirici crisostomici, per esempio, Savile ringrazia Fronton per aver ricevuto la copia di un manoscritto parigino (Paris Gr. 759 = Auct. T.1.1). Nel caso delle omelie *De Davide et Saule*, invece, il rapporto è contrario, essendo piuttosto Fronton debitore dell'opera saviliana. Ringrazio ancora una volta M. Pierre Augustin e il Prof. Sever J. Voicu



basée sur du Duc principalement, et l'on sait que ce dernier avait déjà profité parfois de Savile, durant le cours de l'impression anglaise d'Eton. Une partie de Mtf dépend cependant directement de Savile: un des manuscrits (S. gr. 422, ff. 158-468<sup>v</sup>) comporte en effet les pages 293-936 du volume VII de Savile (*Opera supposititia*) (...) <sup>30</sup>».

Per quel che riguarda le omelie *De Davide et Saule*, comunque, il segno più incisivo all'interno della storia moderna del testo è quello lasciato dall'edizione di Savile. Molte delle sue scelte, o semplicemente molte delle lezioni proprie dei suoi esemplari, sono infatti state recepite dagli editori successivi: in svariate occasioni, per quanto non vi siano informazioni sicure al riguardo, nella misura in cui gli editori potrebbero aver utilizzato codici non più conservati omettendo di precisarlo, è fortemente probabile, infatti, che la fonte delle lezioni recepite dagli editori sia Savile.

Esemplificativo del ruolo saviliano nella storia moderna delle omelie *De Davide et Saule* è il caso della seconda omelia, in cui gli editori, pur non avendo utilizzato direttamente quel codice, concordano quasi costantemente con le numerose lezioni peculiari tradite dal Taurinensis B. I. 11 (T), antigrafo dell'esemplare S<sub>1</sub> di Savile. Ancora da Savile parrebbe dipendere, nel titolo della terza omelia, l'inversione dell'*ordo verborum*, per cui all'εἶδος ἀνεξιματίας dell'intera tradizione manoscritta, diretta ed indiretta, corrisponde, negli editori moderni, ἀνεξιματίας εἶδος: la differenza è pressoché irrilevante dal punto di vista logico come pure sintattico, ma potrebbe essere significativa degli interventi condotti sul testo in età moderna. Savile, infatti, nel ricondurre il testo del suo esemplare S<sub>2</sub> dall'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra* alla *De Davide et Saule* III, inverte l'ordine delle parole, impossibile stabilire se intenzionalmente. Tuttavia, che il suo antigrafo leggesse, come il resto della tradizione, εἶδος ἀνεξιματίας lo si evince dallo specchietto in cui descrive le differenze fra

per le indicazioni che mi hanno fornito a proposito dei rapporti fra gli editori moderni di Giovanni Crisostomo.

<sup>30</sup> Cfr. F.-J. LEROY, *Les manuscrits de Montfaucon préparatoires à l'édition de Chrysostome. Note sur quelques mss. du Supplément Grec de la Bibliothèque Nationale, Paris*, Traditio 20 (1964), p. 411-418, p. 412.

l'omelia genuina e la *Contra theatra*; in quella sede, infatti, riportando i titoli dei due testi, Savile riproduce la lezione comune al resto della tradizione. È verisimile dunque che gli altri editori moderni degli *Opera omnia* del Crisostomo, Fronton du Duc e Montfaucon, poiché utilizzarono anche Savile fra le loro fonti, abbiano mantenuto *l'ordo verborum* originatosi (accidentalmente?) in **S**<sub>2</sub> e riprodotto nell'edizione a stampa di Savile.

Infine, ancora da Savile potrebbe dipendere la presenza nel *textus vulgatus* di molte lezioni che caratterizzano l'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra* e che sono estranee alla tradizione diretta.

### *Sommario*

L'edizione delle omelie *De Davide et Saule* di Giovanni Crisostomo condotta da Sir Henry Savile agli inizi del Seicento non riveste un particolare valore per la costituzione del testo, in quanto i testimoni sui quali si fonda risultano descritti da codici superstiti o da esemplari di cui non si ha a tutt'oggi notizia e tuttavia molto vicini a quei primi. Da un punto di vista storico-documentario, invece, essa si presenta di tutto rilievo giacché molte delle scelte operate dal Filologo inglese, o semplicemente molte delle lezioni proprie dei suoi esemplari, sono state recepite dagli editori successivi.

# Le livre II de l' *In Zachariam* de saint Jérôme et la tradition alexandrine

par

Aline CANELLIS

(*Saint-Étienne*)

En 406, c'est-à-dire vingt ans après son séjour à Alexandrie (386) auprès de Didyme l'Aveugle<sup>1</sup>, Jérôme dédie les trois livres de son *In Zachariam*<sup>2</sup> à Exupère, l'évêque de Toulouse<sup>3</sup>. Pour commenter ce Prophète, le « plus obscur » et le « plus long » des douze<sup>4</sup>, qu'il avait traduit de l'hébreu avant 393<sup>5</sup>, le moine de Bethléem dispose jusqu'à la fin de son premier livre, des deux volumes d'Origène se terminant sur la vision des quadriges de *Za* 6<sup>6</sup>, et surtout, pour l'ensemble de son explication, du « commentaire » d'Hippolyte de Rome et des cinq livres du *Sur Zacharie* que Didyme a dictés à sa demande<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, I, 2, Paris, 1922, p. 156; J. N. D. KELLY, *Jerome, His Life, Writings, and Controversies*, Duckworth, London, 1975, p. 124-126.

<sup>2</sup> HIER., *In Zach.*, ed. M. ADRIAEN, *CCSL* 76 A, Turnhout, Brepols, 1970, p. 747-900. Nos références y renverront.

<sup>3</sup> HIER., *In Zach.* 2 (p. 795, l. 128).

<sup>4</sup> HIER., *In Zach.*, *Prol.* (p. 747-748, l. 23-25).

<sup>5</sup> HIER., *Ep.* 48, 4 (ed. J. LABOURT, CUF 2, p. 118, l. 7; 9): v. Y.-M. DUVAL, « Compte rendu bibliographique », *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), p. 194 s.

<sup>6</sup> HIER., 33, 4 (CUF 2, p. 40, l. 2); *In Zach.*, *Prol.* (p. 748, l. 28; 30); *In Os. I*, *Prol.* (ed. M. ADRIAEN, *CCSL* 76, Turnhout, Brepols, 1969, p. 5, l. 137-139).

<sup>7</sup> HIER., *In Zach.*, *Prol.* (p. 748, l. 30-32); voir aussi H. J. SIEBEN, *Didymus der Blinde, De Spiritu Sancto, Über den heiligen Geist*, Brepols, Turnhout, 2004, *Fontes Christiani* 78, p. 13.

Dans la pièce liminaire du deuxième livre de son Commentaire, le Stridonien précise qu'il « passe de questions obscures à <d'autres> questions obscures » et « qu'avec Moïse, nous entrons dans la nuée et la ténèbre »<sup>8</sup>. Dicté, lui aussi<sup>9</sup>, rapidement<sup>10</sup>, ce deuxième livre n'est cependant pas moins érudit que le premier. Il n'est, pas plus que le premier, une « copie conforme » du commentaire didymien<sup>11</sup>, contrairement, une fois encore, au jugement trop catégorique que le Père Doutreleau a donné du commentaire hiéronymien dans son édition du *Sur Zacharie*<sup>12</sup>.

A la différence des commentaires d'Origène et d'Hippolyte qui sont perdus, l'ouvrage de Didyme a été conservé avec toutefois des lacunes longues et nombreuses dans les Livres II et III<sup>13</sup>. Malgré cela, la comparaison entre le Livre II du Commentaire de Jérôme et son modèle alexandrin révèle que le Stridonien ne se livre pas à une imitation servile de son prédécesseur. De fait, les parentés évidentes entre les deux œuvres ne font que mieux ressortir la touche personnelle dont le Latin colore son *In Zachariam* : l'architecture d'ensemble, le détail des procédés, l'utilisation de sources diverses personnalisent aussi le Livre II ; ils lui donnent en effet un ton et un style particuliers, tout en l'inscrivant, en partie, dans la lignée des divers courants de l'exégèse alexandrine, entièrement allégorique d'après Jérôme<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> HIER., *In Zach.* 2 (p. 795, l. 118-119) ; voir aussi 2, 9, 16 (p. 836, l. 441-442), 2, 10, 1-2 (p. 838, l. 35-37).

<sup>9</sup> HIER., *In Zach.*, *Prol.* (p. 748, l. 27-28).

<sup>10</sup> HIER., *In Zach.* 2 (p. 795, l. 133-139).

<sup>11</sup> Le présent travail est la deuxième (et avant dernière) partie d'une étude sur l'*In Zachariam* de Jérôme, dans laquelle nous conservons la même méthode et la même progression. Sur le livre I, voir A. CANELLIS, « Le livre I de l'*In Zachariam* de saint Jérôme et la tradition alexandrine », *Colloquium Origenianum Octauum, Origen and the Alexandrian Tradition (Pise, 27-31 août 2001)*, *Origeniana Octaua*, 2004, Peeters, Leuven, p. 861-875.

<sup>12</sup> DID., *Sur Zach.* I (ed. L. DOUTRELEAU, *SC* 83, 1962, p. 129-136).

<sup>13</sup> DID., *Sur Zach.* II, 87-118 [= *Za* 7, 1-3 ; 7, 4-7] ; III, 114-121 [= *Za* 9, 5-6] ; III, 149-156 [= *Za* 9, 9-10] ; III, 164-171 [= *Za* 9, 11-12] ; III, 222-224 [= *Za* 9, 15b-16] ; III, 225-236 [= *Za* 9, 17] ; III, 241-248 [= *Za* 10, 1-3] (ed. L. DOUTRELEAU, *SC* 84, 1962, p. 470-477, 678-679, 694-695, 699-701, 728-729, 730-731, 734-739).

<sup>14</sup> HIER., *In Zach.*, *Prol.* (p. 748, l. 33-34).

1. *Architecture d'ensemble*

Les différences entre la structure de l'*In Zachariam* II de Jérôme et le modèle didymien apparaissent d'emblée. Pour commenter la même matière scripturaire (de *Za* 6, 9 à *Za* 10, 12), le Latin, peut-être pressé par le temps, se montre moins prolixe que son devancier puisqu'un seul livre suffit à son exégèse, alors que Didyme détaille grandement son explication en deux livres (II et III), plus longs que le seul livre I : le livre II commence *ex abrupto* avec le commentaire de *Za* 6, 9-11 sur le couronnement de Jésus, fils de Josédék, le grand prêtre, et s'achève, après le commentaire de *Za* 8, 13-15 sur la bénédiction, par le Seigneur, de Jérusalem et de Juda, avec quelques mots de conclusion et la demande de son aide à Dieu pour l'élaboration du livre suivant ; le livre III, après une introduction à la gloire de Dieu, qui reprend la citation d'*Ép.* 6, 19 à la conclusion du livre II, s'attache à l'exégèse de *Za* 8, 16-17, sur le commandement du Seigneur de dire la vérité et de ne pas penser de mal de son prochain, et se clôt sur l'interprétation de *Za* 10, 11-12, où sont évoqués le passage de la mer à pied sec et la victoire du peuple de Dieu sur l'Égypte. Suivent immédiatement une formule conclusive, et comme à la fin du livre II, en une sorte de *leitmotiv*, la reprise d'*Ép.* 6, 19 évoquant le don divin de la « parole à l'ouverture de la bouche ».

Le désir hiéronymien de condenser, de mieux centrer et de rendre plus cohérent son commentaire exégétique que son devancier, ne se révèle pas que dans cet équilibre de son explication puisque, à l'inverse de Didyme qui écrit avec toujours plus de *copia*, Jérôme rédige un livre II guère plus long que son livre I<sup>15</sup>. Il va même jusqu'à regrouper des lemmes, que fractionne Didyme, pour mieux respecter la *consequentia* du texte biblique et mettre en valeur certaines séquences narratives et/ou unités de sens. Cette volonté de regroupement est en particulier sensible au début du Livre II. Respectant la structure même du texte scripturaire, qui circonscrit l'unité sé-

<sup>15</sup> Sans extrapoler sur la quantité de texte disparue dans les lacunes, les livres II et III comptent plus de pages dans la Collection des Sources Chrétiennes, que le seul livre I.

mantique du passage par un procédé d'inclusion<sup>16</sup>, l'exégète latin regroupe, en une péricope unique, les propos de Dieu à Zacharie sur la fabrication de la couronne ex-voto<sup>17</sup>. La formule traduite de l'Hébreu « *Et factum est uerbum Domini* », ou sa variante dans la traduction du Grec<sup>18</sup>, qui marque le début de cette péricope, est ensuite par deux fois reprise dans le texte biblique, en *Za* 7, 1 et 7, 8<sup>19</sup>. Sensible à cette récurrence et guidé par la rhétorique du Prophète, l'exégète latin, à l'inverse de l'Alexandrin qui morcelle son explication en cinq parties de deux ou trois versets, forme deux grandes péripopes : l'une concernant le jeûne<sup>20</sup>, et l'autre, la justice<sup>21</sup>.

Plus loin, Jérôme s'écarte encore du découpage didymien du texte prophétique et montre plus de subtilité que son prédécesseur : en effet, pour expliquer *Za* 9, 1-4 citant les différentes villes où se répand la parole du Seigneur, Didyme regroupe les versets 1 et 2a, puis les versets 2b-4, alors que Jérôme commente d'abord le verset 1 puis les versets 2 à 4. À la différence de l'Alexandrin qui énumère sans les classer, dans un premier temps, les villes de Sédrach (Adrach selon l'Hébreu), Damas et Hamath, puis, dans un second temps, celles de Tyr et de Sidon, l'exégète latin opte pour une hiérarchisation géographique en réunissant dans la même péricope Hamath, Tyr et Sidon<sup>22</sup>, qu'il situe sur le territoire de Damas (ou Adrach)<sup>23</sup>. De la même manière, il commente d'abord *Za* 9, 13

<sup>16</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 : « Et factum est uerbum Domini ad me dicens ... si auditu audieritis uocem Domini Dei uestri/ LXX : Et factus est sermo Domini ad me dicens ... si auditu audieritis uocem Domini Dei uestri. » (p. 795, l. 140-p. 796, l. 172).

<sup>17</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 794-800); cf. DID., *Sur Zach.* II, 6, 9-11 (p. 427-443); II, 6, 12-15 (p. 443-470).

<sup>18</sup> Les spécialistes hésitent : cette traduction du Grec est-elle une traduction personnelle de Jérôme, ou une Vieille Latine déjà existante ?

<sup>19</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 1 (p. 800, l. 2) ; 2, 7, 8 (p. 803, l. 106).

<sup>20</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 1-7 (p. 800-803); cf. DID., *Sur Zach.* II, 7, 1-3 (p. 470-474); II, 7, 4-7 (p. 474-482).

<sup>21</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 8-14 (p. 803-806); cf. DID., *Sur Zach.* II, 7, 8-10 (p. 483-493); II, 7, 11-12 (p. 493-515); II, 7, 12b-14 (p. 515-531).

<sup>22</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 1 (p. 824-825); 2, 9, 2-4 (p. 825-827); cf. DID., *Sur Zach.* III, 9, 1-2 (p. 654-658); III, 9, 2b-4 (p. 658-668).

<sup>23</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 2-4 : « Emath, quae interpretatur χόλος, id est indignatio, ipsa est quae ab Antiocho Ἐπιφανεί, Epiphaniae nomen accepit,

puis *Za* 9, 14-15<sup>24</sup>, à l'inverse de Didyme qui s'attache à *Za* 9, 13-14a, puis à 14b-15<sup>25</sup>. Plus logique, Jérôme tient compte du changement de personne : le verset 13 est de fait la parole même du Seigneur qui s'adresse directement à Juda, tandis que les deux versets suivants offrent un changement de point de vue, avec une séquence narrative centrée sur l'attitude du Seigneur. Sont aussi préservées l'unité thématique des péripécopes et l'alternance des locuteurs avec la réunion de *Za* 10, 1-2, s'achevant sur la description pessimiste d'un peuple sans pasteur<sup>26</sup>, puis de *Za* 10, 3-5, focalisés sur la réaction du Seigneur<sup>27</sup>, alors que des coupes différentes chez Didyme provoquent l'émiettement sinon la dislocation du sens de la prophétie.

Avec, en outre, ses fréquents renvois internes au texte de *Zacharie* soulignant l'enchaînement et la cohérence des péripécopes, l'organisation générale du commentaire hiéronymien n'est pas seule à dévoiler la distance que prend le moine de Bethléem vis-à-vis de son prédécesseur. Pas plus que dans son Livre I – et contrairement encore à ce qu'affirme L. Doutreleau – Jérôme ne « cueille » les citations bibliques « comme elles se présentent »<sup>28</sup>. Le butin est même fort pauvre : en effet, sur un total de 876 citations ou allusions bibliques [458 dans le Livre II et 418 dans le Livre III], l'exégète latin ne reprend que 194 citations ou allusions bibliques à Didyme, sur un total de 316 citations ou allusions scripturaires<sup>29</sup> ; en clair, 122 cita-

et nunc Syriae Coeles est ciuitas. Et haec igitur, et Tyrus et Sidon erunt in terminis Damasci, siue in terminis terrae Adrach ... » (p. 825, l. 56-60). cf. DID., *o.c.*, p. 658, n. 1.

<sup>24</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 13 (p. 833-834) ; 2, 9, 14-15 (p. 834-835).

<sup>25</sup> DID., *Sur Zach.* III, 9, 13-14a (p. 708-714) ; III, 9, 14b-15a (p. 716-722).

<sup>26</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 1-2 (p. 837-839) ; cf. DID., *o.c.*, III, 10, 1-3a (p. 732-746).

<sup>27</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 3-5b (p. 839-840) ; cf. DID., *o.c.*, III, 10, 3b-5b (p. 746-752).

<sup>28</sup> DID., *Sur Zach.* I, SC 83, p. 130.

<sup>29</sup> Compte tenu des références scripturaires suivantes qu'Adriaen n'a pas mentionnées : HIER., *In Zach.* 2, p. 805, l. 190, *Ex* 7, 13.22 ; 8, 11.15.28 s. ; l. 205, *Ex* 3 ; 8 s. ; p. 808, l. 84-85, cf. *Pr* 1, 20-21 ; l. 92-93, cf. *Sg* 4, 9 ; l. 98, cf. *Pr* 20, 29 ; p. 808-809, l. 102-103, cf. *Pr* 10, 13 ; p. 811, l. 196, cf. *Rm* 11, 26 ; p. 811, l. 197-198, cf. *Ml* 1, 10-11 ; p. 815, l. 342, cf. *Ml* 3, 20 ; p. 816, l. 365 : cf. *Rm* 11, 5-6 ; p. 821, l. 580 : cf. *Za* 1, 12 ; cf. *Lm* 1, 4 ; l. 593, cf. *Col* 1, 15 ; p. 823, l. 646-648, cf. *Rm* 11, 4 ; 1 R 19, 10 ; p. 827, l. 137 : cf. 1 *Cor* 3,

tions ou allusions, *i. e.* plus du tiers des références scripturaires, ne proviennent pas du commentaire de l'Alexandrin<sup>30</sup> ! En outre, la trame des citations bibliques<sup>31</sup> est loin d'être la même chez les deux exégètes. Parfois, pour commenter quelques péricopes<sup>32</sup>, Jérôme ne reprend nullement l'« appareil des citations » de son devancier ; il fait encore preuve d'innovation et de *uariatio* dans le choix et l'agencement de ses citations bibliques même lorsqu'il s'inspire de son modèle. Il en extrait de fait les citations de façon isolée<sup>33</sup>, ou par série de deux<sup>34</sup>,

12 ; p. 830, l. 241, cf. *Gn* 41, 52 ; p. 831, l. 259, cf. *Ep* 6, 16 ; p. 835, l. 430, cf. 1 *P* 2, 5 ; p. 836, l. 451, cf. 1 *P* 2, 5 ; p. 844, l. 240-241, cf. *Mt* 11, 11, *Lc* 7, 28 ; p. 846, l. 335-336, cf. *Ps* 106, 23-24 ; p. 847, l. 375, cf. 1 *P* 2, 5.

<sup>30</sup> Ne proviennent pas de Didyme : toutes les citations (ou allusions) des pages 795, 800, 820, 822, 829, 837 ; *Dn* 2, 16-19 ; 1 *Cor* 5, 5 (p. 798) ; *Rm* 2, 6 ; *Jn* 14, 6 ; 1 *Jn* 2, 18 ; *Mt* 20, 2 ; *Jn* 11, 14 ; *Is* 8, 14 ; *Rm* 9, 32-33 ; 1 *P* 2, 8 ; *Ps* 2, 7 ; *Lc* 1, 69 ; *Jn* 5, 36-38 ; 6, 39-40 ; *Jn* 14, 13 (p. 799) ; 2 *R* 25, 25 ; *Jr* 41, 2 (p. 802) ; *Si* 4, 10 ; *Lc* 10, 30-37 (p. 804) ; *Ez* 16, 1-14 ; *Ez* 16, 28-29 (p. 806) ; *Ez* 16, 42 ; *Is* 1, 21 (p. 807) ; *Pr* 1, 8 ; *Ps* 96, 8 ; *Pb* 4, 4 ; 2 *S* 6, 16 (p. 809) ; *Ps* 10, 8 (p. 810) ; *Ag* 2, 16-18 ; 2 *Cor* 6, 16 ; 1 *Cor* 3, 16 ; *Ps* 35, 7 ; *Jn* 14, 27 ; *Mi* 7, 6 (p. 813) ; *Ag* 2, 18 ; *Ag* 2, 19-20 ; *Ag* 1, 6 (p. 814) ; *Ml* 3, 20 ; *Ps* 8, 1 ; 83, 1 ; *Ps* 103, 15 ; *Si* 40, 20 ; *Mt* 23, 27 (p. 815) ; 1 *Cor* 5, 5 ; 1 *Tm* 1, 20 ; 1 *S* 15, 35 ; *Lc* 13, 27 (p. 817) ; *Mt* 5, 9 ; *Ps* 126, 5 ; 2 *S* 19, 8 (p. 818) ; *Mt* 6, 34 (p. 819) ; *Lc* 5, 35 (p. 821) ; *Ap* 1, 4-13 ; 1 *R* 19, 18 ; *Ep* 4, 13 (p. 823) ; *Rm* 2, 11 ; 1 *P* 1, 17 ; *Ac* 10, 34 ; *Ps* 59, 10 ; 107 ; 10 (p. 825) ; *So* 3, 10 ; *Ps* 67, 32 ; *Mc* 7, 25-26 ; *Jn* 20, 29 (p. 826) ; 1 *Cor* 3, 12 (p. 827, l. 137) ; *Mt* 3, 11 ; *Ct* 1, 13 ; *Ct* 1, 12 ; 1 *Cor* 3, 2 ; *Mt* 3, 12 ; *Mt* 13, 48 (p. 828) ; *Ps* 33, 8 ; *Is* 14, 4 ; *Mt* 21, 9 ; *Mc* 11, 10 ; *Lc* 19, 38 ; *Jn* 12, 13 ; *Ps* 8, 3 ; *Mt* 21, 16 (p. 829) ; *Ps* 77, 9 ; *Ps* 32, 17 ; *Jr* 5, 8 (p. 830) ; *Ps* 31, 9 ; *Ps* 67, 18 ; *Ct* 1, 8 (9) ; *Ha* 3, 8 ; *Ps* 71, 8 ; *Ps* 2, 8 ; *Ps* 71, 8 (p. 831) ; 2 *S* 23, 20 ; *Ps* 68, 3 ; *Lc* 23, 43 (p. 832) ; 2 *Cor* 4, 17 ; *Ez* 16, 6 ; *Gn* 15, 18 ; *Jb* 42, 10 (p. 833) ; 1 *R* 12, 20 ; *Os* 5, 3-6 (p. 834) ; *Ct* 5, 1 ; *Sg* 9, 15 ; *Ps* 54, 7 (p. 836) ; *Jn* 12, 24-25 ; *Ps* 103, 15 ; 1 *Jn* 2, 14 ; *Ps* 103, 15 ; *Ps* 44, 15-16 ; *Ct* 2, 4 ; *Ct* 8, 34 ; *Ap* 14, 4 (p. 837) ; *Dt* 13, 1-3 (p. 838) ; 1 *Cor* 5, 5 (p. 839) ; *Is* 22, 23 (p. 840) ; *Ez* 37, 19 (p. 841) ; *Ex* 15, 10 ; *Ps* 32, 17 ; 1 *R* 12, 16 (p. 842) ; *Ez* 29, 3 ; *Is* 14, 13 (p. 844) ; *Ct* 3, 6 ; *Jos* 3, 13 ; *Ex* 14, 21 (p. 845) ; 2 *Cor* 3, 6 ; 1 *Cor* 2, 13 (p. 846) ; *Gn* 5, 24 ; 1 *P* 2, 5 (p. 847).

<sup>31</sup> Le terme, pris au sens large, ne distingue pas les citations ou allusions bibliques.

<sup>32</sup> Jérôme ne reprend à Didyme aucune citation pour commenter les versets de *Za* 7, 1-3 ; 7, 12-14 ; 8, 9 ; 8, 18-19 ; 9, 17.

<sup>33</sup> *Jn* 1, 29-36 ; *Lc* 1, 69 (p. 799) ; *Ps* 84, 12 (p. 799) ; *Jl* 1, 14 (p. 801) ; *Is* 58, 5-8 (p. 802) ; *Ps* 81, 2-3 ; *Is* 5, 23 ; *Ha* 1, 3-4 ; *Dt* 1, 17 et *Is* 1, 17 [*Si* 4, 10] (p. 804) ; *Ps* 124, 1 et *Is* 2, 2-3 ; *Mi* 4, 1-3 (p. 807) ; *Ps* 86, 3 ; *Ps* 45, 5-6 ; *Sg* 4, 8 ; 1 *Cor* 4, 21 (p. 808) ; *Pr* 1, 4 ; *Ps* 44, 15 (p. 809) ; *Mt* 19, 26 (p. 810) ; *Jr* 9, 4-5 ; 1 *Cor* 3, 8 (p. 813) ; *Ps* 71, 7 ; *Is* 1, 9 (p. 815) ; *Rm* 11, 5-6 (p. 816) ; *Sg* 1,



trois<sup>35</sup>, quatre<sup>36</sup>, cinq au maximum<sup>37</sup>. Et, bien souvent, au lieu de reproduire l'ordre établi par Didyme<sup>38</sup>, il entrelace à son

2; *Jn* 14, 7-9; *Col* 1, 15 (p. 821); *Rm*, 1, 14; 1 *R* 19, 10; *Mt* 25, 1-12 (p. 823); *Is* 8, 4 (p. 824); *Ps* 2, 8; *Ps* 44, 13 (p. 825); *Lc* 12, 49; *Mc* 9, 48 (49) (p. 827); *Is* 54, 1 (p. 828); *Mt* 1, 21 (p. 830); *Lc* 16, 19. 22-24; *Is* 26, 1 (p. 832); *Ps* 77, 9 (p. 834); *Hé* 4, 12 (p. 834); *Ha* 3, 11; *Is* 50, 5 (p. 835); *Ps* 22, 1-2 (p. 838); *Jr* 50, 6 (p. 839); *Ps* 26, 1-3; *Dt* 32, 30 (p. 840); *Ps* 103, 15 (p. 842); *Mt* 11, 28-30 (p. 843); *Jr* 51, 50 (p. 844); *Jn* 17, 22; *Ct* 4, 11 (p. 845); *Mt* 7, 13; *Ps* 106, 23-24; *Mt* 13, 47; *Mt* 4, 19 (p. 846); *Ps* 88, 10; *Ga* 6, 14 (p. 847).

<sup>34</sup> 2 *Tm* 4, 8 et *Jc* 1, 12 (p. 798-799); *Jr* 3, 20 et *Os* 2, 7 [=2, 9] (p. 806); *Ps* 47, 2 et *He* 12, 22-23 (p. 807); *Ps* 118, 96 et *Ct* 3, 2 (p. 808); *Nb* 11, 16 et *Gn* 25, 8 (p. 808); *Ps* 148, 12 et 1 *Jn* 2, 12 (p. 809); *Ml* 1, 10-11 et *Ps* 140, 2 (p. 811); *Is* 11, 10 et *Dt* 32, 43 (p. 811); *Dt* 32, 2 et *Is* 26, 19 (p. 815); *Is* 61, 1 et *Am* 9, 14; *Ex* 20, 7 et *Ml* 2, 13 (p. 819); *Pr* 10, 29 et *Ps* 70, 3 (p. 832); 1 *Tm* 1, 7 et 1 *Tm* 4, 2-3 (p. 838); 2 *R* 2, 12 et *Gn* 41, 56 (p. 842); *Rm* 9, 7 [= *Ga* 3, 7-9] et *Is* 60, 22 (p. 843); 1 *Cor* 2, 10 et *Is* 11, 14; *Ps* 103, 25-26 et *Mt* 7, 13 (p. 846); 1 *Cor* 1, 31 et *Jr* 9, 23-24 (p. 847).

<sup>35</sup> *Jr* 2, 27, *Ps* 57, 5-6 et *Is* 6, 10 (p. 805); *Ps* 18, 2, *Dt* 32, 43 et *Rm* 8, 29 (p. 815); *Ep* 4, 25, *Am* 5, 10 et *Mt* 5, 34-37 (p. 818-819); *Am* 3, 6, *Jon* 1, 2 et *Rm* 1, 28 (29) (p. 819); *Za* 1, 12, *Lm* 1, 4 et *Ex* 23, 17 (p. 821); *Mt* 11, 29, *Ac* 15, 10 et *Ga* 5, 1 (p. 830); *Ex* 15, 1, *Ps* 75, 7 et *Ps* 19, 8-9 (p. 841); *Ga* 4, 19, 1 *P* 1, 14 et *Ps* 33, 12 (p. 842); *Mt* 28, 19, *Jn* 15, 16 [= *Jn*, 15, 5 (6)] et *Ps* 21, 28-29 (p. 844); 1 *Cor* 3, 2, 1 *P* 1, 23; 2, 2 et 1 *Jn* 5, 21 (p. 844).

<sup>36</sup> *Ps* 59, 9, *Gn* 49, 8, *Gn* 49, 10 et *Is* 11, 10 (p. 823); *Ps* 86, 3, *Ps* 86, 4 (qui forment une seule citation chez Did.,) *Mt* 11, 21, 2 *Cor* 10, 4-5 et *Na* 3, 11-12 (p. 825-826); *Ps* 44, 6 (cité deux fois par Did.), *Ct* 2, 5, *Is* 49, 2 et *Ps* 77, 9 (p. 833-834); *Ps* 44, 4-5, *So* 2, 12, *Ps* 89, 17 et *Ps* 59, 9 (p. 834); 1 *P* 2, 4 (5), *Lc* 19, 40, *Ps* 95, 1 et *Ps* 64, 1 (p. 836); *Ha* 3, 8, *Dt* 32, 42, *Dt* 32, 23 et *Ps* 7, 13 (p. 840).

<sup>37</sup> 1 *Cor* 4, 21, *Pr* 10, 13, *Pr* 13, 24, 1 *Tm* 5, 3 et 1 *Tm* 5, 9-10 (p. 808-809); *Mt* 8, 11, *Ps* 49, 1-2 (Did. en fait deux citations), *Rm* 11, 26 et *Ps* 21, 28 (p. 811); *Jn* 15, 5, *Ct* 2, 13, *Ps* 103, 15, *Mt* 13, 5-8 et *Ps* 125, 5 (p. 815); *Jon* 3, 4, *Gn* 18, 20-21, 2 *Tm* 2, 19, *Ga* 4, 8 et *Mt* 7, 23 (p. 817); *Gn* 41, 52, *Ps* 19, 8-9, *Ep* 6, 16, *Gn* 49, 10 et *Is* 11-10 (p. 830-831); 1 *P* 18-19, *Ps* 31, 7, *Ps* 30, 6, *Gn* 17, 20; 12, 2; 17, 5, et *Jn* 8, 39 (p. 843); *Ps* 65, 6, *Ps* 117, 14, *Ps* 17, 2, *Jr* 16, 19 et *Pb* 4, 13 (p. 847).

<sup>38</sup> Jérôme reprend l'ordre établi par Did. dans les séquences : 2 *Tm* 4, 8, *Jc* 1, 12 (*In Zach.*, p. 798-799); du *Ps* 81, 2-3 à *Dt* 1, 17 (p. 804); cf. Did., p. 484; de *Jr* 2, 27 à *Is* 6, 10 (p. 805); cf. Did., p. 498 et 502; *Jr* 3, 20, *Os* 2, 7 (9), *Ps* 124, 1 (p. 806-807); cf. Did., p. 532, 538; de *He* 12, 22-23 à *Sg* 4, 8 (p. 807-808); cf. Did., p. 540 à 546); de 1 *Cor* 4, 21 à 1 *Tim* 5, 9-10 (p. 508-509); cf. Did., p. 550, 552; de *Is* 61, 1 à *Ct* 2, 13, de *Mt* 13, 5-8 à *Dt* 32, 2, de *Is* 26, 19 à *Rm* 11, 5-6 (p. 814-816); cf. Did., p. 590 à 598; de *Jon* 3, 4 à *Mt* 7, 23 (p. 817); cf. Did., p. 602, 604; *Ep* 4, 25, *Am* 5, 10, *Am* 3, 6, *Jon* 1, 2, *Rom* 1, 29 (28) (p. 818-819); cf. Did., p. 622, 624, 626; *Ex* 20, 7 et *Ml* 2, 13 (p. 819); cf. Did., p. 628; de *Ps* 49, 9 à *Mt* 25, 1-12 (p. 823); cf. Did., p. 644,

gré les fils de l'écheveau scripturaire et construit un texte obéissant à une logique toute personnelle : il déplace telle citation<sup>39</sup>, intervertit deux citations ou des séries<sup>40</sup>. Bien plus, loin de reprendre telles quelles les citations de l'Alexandrin, il raccourcit<sup>41</sup> ou rallonge<sup>42</sup>, regroupe<sup>43</sup>, dissocie<sup>44</sup>, préfère l'allusion

646; *Ps* 44, 13, *Ps* 86, 3, *Ps* 86, 4, *Mt* 11, 21, 2 *Cor* 10, 4-5, *Na* 3, 11-12, *Lc* 12, 49, *Mc* 9, 48 (49) (p. 825-827); cf. *Did.*, p. 658 à 666; de *Mt* 1, 21 à *Ga* 5, 1 (p. 830); cf. *Did.*, p. 688, 690; de *Lc* 16, 19. 22-24 (p. 832) à *Is* 26, 16 (p. 832); cf. *Did.*, p. 698 à 704; de *Ps* 44, 6 à *Is* 49, 2 (p. 833); cf. *Did.*, p. 710; de *Ps* 44, 4-5 à *Is* 50, 5 (p. 834-835); cf. *Did.*, p. 712-718; de 1 *P* 2, 5 à *Ps* 65, 4 (p. 836); cf. *Did.*, p. 729; *Jr* 50, 6, et de *Ha* 3, 8 à *Dt* 32-30 (p. 839-840); cf. *Did.*, p. 744, 748-752; *Ex* 15, 1, *Ps* 75, 7, 2 *R* 2, 12, de *Gn* 41, 56 à *Ps* 33, 12 (p. 841-842); cf. *Did.*, p. 754-760; *Mt* 11, 28-30, de *Ps* 31, 7 à 1 *Jn* 5, 21 (p. 843-844); cf. *Did.*, p. 764-770; *Is* 11, 14, *Ps* 103, 25-26, de *Ps* 88, 10 à *Jr* 9, 23-24 (p. 846-847); cf. *Did.*, p. 782-786.

<sup>39</sup> *Mt* 5, 34-37, après *Rm* 1, 29 (28), qui devrait être après *Ep* 4, 25; cf. *Did.*, p. 622; *Ex* 23, 17 et *Sg* 1, 2 (p. 821); cf. *Did.*, p. 636, 638; *Ps* 2, 8 (p. 825), qui devrait être après *Na* 3, 11-12; cf. *Did.*, p. 666; *Ps* 77, 9, qui devrait être avant *Ps* 44, 6; cf. *Did.*, p. 708; *Ps* 22, 1-2, qui devrait être après 1 *Tm* 4, 2-3 (p. 838; cf. *Did.*, p. 742; *Ps* 19, 8-9, qui devrait être avant *Ex* 15, 1 (p. 841); cf. *Did.*, p. 754; 1 *P* 1, 18-19, qui devrait être après *Ps* 30, 6 (p. 843); cf. *Did.*, p. 766; *Mt* 7, 13 qui devrait être après *Ps* 103, 25-26 (p. 846); cf. *Did.*, p. 782.

<sup>40</sup> *Jc* 1, 12, *Ps* 84, 12/*Jn* 29, 29, 36, *Lc* 1, 69 (p. 798-799); *Ps* 47, 2 et *Is* 2, 2-3 (p. 807); cf. *Did.*, p. 538, 540; *Nb* 11, 16, *Gn* 25, 8 (p. 808); cf. *Did.*, p. 546, 548; *Ps* 148, 12, 1 *Jn* 2, 12-13/*Pr* 1, 4, *Ps* 44, 15 (p. 809); cf. *Did.*, p. 556, 558; *Mt* 8, 11, *Ps* 49, 1-2, *Ps* 140, 2 cité deux fois/*Is* 11, 10, *Rm* 15, 10, *Ps* 21, 28 (p. 811); cf. *Did.*, p. 566, 568, 570; *Ps* 84, 12 (11) et *Ps* 14, 2-3 (p. 812); cf. *Did.* qui cite deux fois *Ps* 84, 11 (12), p. 572, 574; *Jr* 9, 4-5 et 1 *Cor* 3, 8 (p. 813); cf. *Did.*, p. 586; *Za* 1, 12 et *Lm* 1, 4 (p. 821); cf. *Did.*, p. 634, 636; *Jn* 14, 7-9 et *Col* 1, 15 (p. 821); cf. *Did.*, p. 640; *Gn* 41, 52, *Ps* 19, 8-9/*Ep* 6, 16, /*Gn* 49, 10, *Is* 11, 10 (p. 830-831); cf. *Did.*, p. 692, 694; *Jn* 17, 22 et *Ct* 4, 11 (p. 845); cf. *Did.*, p. 774, 778; *Ps* 106, 23-24 et *Mt* 13, 47 (p. 846); cf. *Did.*, p. 778-780; 1 *Cor* 2, 10 et *Mt* 4, 19 (p. 846); cf. *Did.*, p. 780.

<sup>41</sup> 2 *Tm* 4, 8 (p. 798); cf. *Did.* qui cite 2 *Tm* 4, 7-8, après avoir deux fois fait allusion à 2 *Tm* 4, 7 (p. 438-440); *Ct* 3, 2, *Sg* 4, 8 (p. 808); cf. *Did.* qui cite *Ct* 3, 1-2 et *Sg* 4, 8, 9 (p. 544 et 546); 1 *Jn* 12-13 (p. 808); cf. *Did.* qui cite 1 *Jn* 12-14 (p. 558); *Ps* 44, 15 (p. 809); cf. *Did.*, qui cite *Ps* 44, 10. 15. 16 (p. 556); *Ps* 84, 12 (p. 812); cf. *Did.*, qui cite *Ps* 84, 11-12; *Mt* 11, 29 (p. 830); cf. *Did.* qui cite *Mt* 11, 29-30 (p. 690).

<sup>42</sup> *Is* 58, 5-8 (p. 802); cf. *Did.* qui cite *Is* 58, 5 et 58, 7-8 (p. 478); *Ps* 22, 1-2 (p. 838); cf. *Did.* qui n'en cite qu'une partie (p. 742); *Rm* 9, 7 (p. 843); cf. *Did.* qui cite *Ga* 3, 7.9 (p. 766); *Jn* 15, 16 (p. 844); cf. *Did.* qui cite *Jn* 15, 5 (p. 768).

<sup>43</sup> *Jc* 1, 12 (p. 799) cité une seule fois; cf. *Did.* qui le cite deux fois (p. 440

à la citation<sup>45</sup>, mais trois fois la citation à l'allusion<sup>46</sup>. Même les citations qu'il reprend à Didyme, il les adapte parfois<sup>47</sup>, en ajoutant des mots voire des idées<sup>48</sup> ou en en retranchant<sup>49</sup>, en

et 462); *Is.* 58, 5-8 (p. 802); cf. DID. qui cite *Is.* 58, 5 puis 58, 7-8 (p. 478); *Is.* 1, 17 (p. 804); cf. DID. qui cite deux fois (p. 488 et 508); *Ps* 49, 1-2 (p. 811); cf. DID. qui cite *Ps* 49, 1 puis *Ps* 49, 2 (p. 568).

<sup>44</sup> *Sg* 4, 8 cité en deux fois (p. 808), que DID. ne cite qu'en une fois (p. 546); *Ps* 86, 3 puis *Ps* 86, 4 (p. 825); cf. DID. qui cite les deux versets à la suite (p. 658).

<sup>45</sup> Allusions à *Jn* 1, 29-36 (p. 799); cf. DID. qui cite *Jn* 1, 30 (p. 452); *Jl* 1, 14 (p. 801); cf. DID. qui cite *Jl* 1, 14 (p. 476); *Pr* 1, 20-21 (p. 808), cf. DID. qui cite ce texte (p. 544); *Sg* 4, 9 (p. 808); cf. DID. qui cite *Sg* 4, 8-9 (p. 546); *Pr* 20, 29 (p. 808); cf. DID. qui cite ce texte (p. 548); *Pr* 10, 13 (p. 808-809); cf. DID. cite ce texte (p. 550-552); *Rm* 11, 26 (p. 811); cf. DID. qui cite ce texte (p. 568); *Ml* 1, 10-11 (p. 811); cf. DID. qui cite ce texte (p. 570); *Ps* 125, 5 (p. 815); cf. DID. qui cite *Ps* 125, 5 (p. 594); *Za* 1, 12, *Lm* 1, 4, *Ex* 23, 17, *Sg* 1, 2, *Jn* 14, 7-9, *Col* 1, 15 (p. 821); cf. DID. qui cite ces textes, p. 634 à 640; *Rm* 11, 4, 1 *R* 19, 10 (p. 823); *Mt* 25, 1-12 (p. 823); cf. DID. qui cite *Mt* 25, 1 (p. 648); *Ep* 6, 16 (p. 831); cf. DID. qui cite, p. 692; *Lc* 19, 40 (p. 836); cf. DID., qui apparemment, cite ce texte (p. 728); 1 *Tm* 1, 7 (p. 838); cf. DID., qui cite ce texte (p. 742); 1 *Tm* 4, 2-3 (p. 838); cf. DID. qui cite (p. 742).

<sup>46</sup> HIER., *In Zach.* 2, p. 805, *Ex* 7, 13.22; 8, 11.15.28 s.; cf. DID. qui se borne à une vague allusion (p. 805); *Mt* 11, 11; *Lc* 7, 28 (p. 844); cf. DID. qui se borne à une vague allusion (p. 767); *Mt* 7, 13 (p. 846); cf. DID. qui se borne à une allusion (p. 782).

<sup>47</sup> *Lc* 1, 69 (p. 799); cf. DID., *o.c.*, p. 454; *Jr* 9, 4-5 (p. 813); cf. DID., *o.c.*, p. 586.

<sup>48</sup> *Dominus, Domini* en 2 *Tm* 4, 8 (p. 798); cf. DID., *o.c.*, p. 438-440; *quem dilexit anima mea* en *Ct* 3, 2 (p. 808); cf. DID., *o.c.*, p. 544; *an in spiritu lenitatis et mansuetudinis* en 1 *Cor* 4, 21; cf. DID., *o.c.*, p. 550; *suo* en *Pr* 13, 24 (p. 809); cf. DID., *o.c.*, p. 552; *uiduae*, en 1 *Tm* 5, 3 (p. 809); cf. DID., *o.c.*, p. 552; *Quae ... apud homines impossibilia sunt apud Deum possibilia sunt* pour *Mt* 19, 26 (p. 810); cf. DID., *o.c.*, p. 560; *omnes (fines), uniuersae (familiae)* en *Ps* 21, 28 (p. 811); cf. DID., *o.c.*, p. 568; *Et erit requies eius honor ... accepit uirtutem Damasci et spolia Samariae* en *Is* 8, 4 (p. 8244); cf. DID. qui ne cite que la fin (*o.c.*, p. 656-658); *et possessionem tuam terminos terrae*, ajouté en *Ps* 2, 8; cf. DID., qui ne cite que le début (*o.c.*, p. 666); *quae factae fuerunt in nobis* ajouté en *Mt* 11, 21 (p. 836) ne se trouve pas chez DID. (*o.c.*, p. 660); *Laetare, sterilis quae non paris* en *Is* 54, 1 (p. 828) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 674); *Et uocabitur Iesus* en *Mt* 1, 21 (p. 830) que DID. se borne à évoquer sous forme d'allusion (*o.c.*, p. 688); *intende, prospere procede et regna* en *Ps* 44, 4-5 (p. 834) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 834); *et* en *So* 2, 12 (p. 834) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 712); *et pertingens usque ad diuisionem animae ac spiritus* en *He* 4, 12 (p. 834) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 714); *et dedit mihi aurem ad audiendum* en *Is* 50, 5 (p. 835) n'est pas chez

changeant, dans la phrase, la structure, le temps, le mode, la personne, certains termes – et quelquefois aussi le sens – <sup>50</sup>,

DID. (*o.c.*, p. 718); *super aquas refectionis educavit me* en *Ps* 22, 1-2 (p. 839) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 742); *sua, quasi, Domini Iesu* en 1 *P* 1, 18-19 ne sont pas chez DID. (p. 843); *ut fiat* de l'amalgame *Gn* 17, 20; 12, 2; 17, 5 (p. 843) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 766); *Domini nostri Iesu* de *Ga* 6, 14 (p. 847) n'est pas chez DID. (p. 786).

<sup>49</sup> Citation sous une forme abrégée de *Sg* 4, 8 (p. 808, l. 99); cf. DID., *o.c.*, p. 546; citation seulement de la fin de *Is* 26, 19 *iuxta* LXX (p. 815); cf. DID., *o.c.*, p. 596; citation limitée au début de 2 *Tm* 2, 19 (p. 817); cf. DID., *o.c.*, p. 602; citation limitée au début de *Ga* 4, 8 (p. 817); cf. DID., *o.c.*, p. 602; *πατροπαράδοτου, Χριστοῦ* en 1 *P* 1, 18, 19 chez DID. (*o.c.*, p. 766) ne sont pas chez Jérôme (p. 843); *καὶ πληθυνῶ αὐτόν, ... ὠρεῖ Θεοῦ, ἀναδεικνύμενος* dans l'amalgame *Gn* 17, 20; 12, 2; 17, 5 de DID. (*o.c.*, p. 766) ne se retrouve pas chez Jérôme (p. 843); *σὺν αὐτῷ εὐλογούμενοι* *Ga* 3, 7, 9 = *Rm* 9, 7 (*o.c.*, p. 766) n'est pas repris par Jérôme (p. 843); *καὶ ἐγενετό μοι Κύριος εἰς σωτηρίαν* de *Ps* 117, 14 (*o.c.*, p. 784) n'est pas repris par Jérôme.

<sup>50</sup> *Viduae* en *Ps* 81, 2-3 (p. 804); cf. *πρωχῶ*, chez DID. (*o.c.*, p. 484); *qui diligit, diligenter corripit* en *Pr* 13, 24 (p. 809) qui ajoute un écho étymologique qui n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 552); *eum qui a principio* en 1 *Jn* 2, 12-13 (p. 809); cf. *τὸ ἀπ' ἀρχῆς* chez DID., *o.c.*, p. 558; *oriatur iustitia et multitudo* en *Ps* 71, 7 (p. 815); cf. *ἀνατελεῖ ... δικαιοσύνην καὶ πληθός* chez DID., *o.c.*, p. 590; *si iuxta clamorem eorum qui uenit ad me compleant* en *Gn* 18, 20-21 (p. 817); cf. *εἰ κατὰ τὴν κακίαν αὐτῶν τὴν ἀναβῆσαν πρὸς ἐμὲ*, chez DID., *o.c.*, p. 602; *nescio uos* en *Mt* 7, 23; cf. *οὐδέποτε ὑμᾶς ἔγνω*, chez DID., *o.c.*, p. 604; *laudabunt* en *Gn* 49, 8; cf. *optatif* chez DID. (*o.c.*, p. 644); *destruentia* en 2 *Cor* 10, 4-5 (p. 826); cf. *κατατροῦντες* chez DID. (*o.c.*, p. 660); *sicut ficus cum grossis suis* en *Na* 3, 11 (p. 826); cf. *συκαῖ σκοποὺς ἔχουσαι* chez DID. (*o.c.*, p. 662); *et quam uolo ut ardeat* en *Lc* 12, 49 (p. 827); cf. *ἔλθε ἡδὴ ἀνήφθη* chez DID. (*o.c.*, p. 666); *inuocabimus* en *Ps* 19, 8-9 (p. 830); cf. *μεγαλυνθῆσόμεθα* chez DID. (*o.c.*, p. 694); *potentissimae* en *Ps* 44, 6 – peut-être faute typographique pour *potentissime* – (p. 832); cf. *δυνατέ* chez DID. (*o.c.*, p. 710); affirmation en *Ps* 77, 9 (p. 834); cf. l'interrogative chez DID. (*o.c.*, p. 708); *Ha* 3, 11 (p. 835) est assez différent chez DID. (*o.c.*, p. 716); *aperuit* en *Is* 50, 5 (p. 835); cf. *διανοίγει* chez DID., *o.c.*, p. 718; *grex* en *Jr* 50, 6 (p. 839); cf. *πρόβατα* chez DID. (*o.c.*, p. 839); *inuocabimus* en *Ps* 19, 8-9 (p. 841); cf. *ἀγαλλιασώμεθα* chez DID. (*o.c.*, p. 754); *Si filii essetis Abraham, opera patris uestri faceretis* (*Jn* 8, 39 – p. 843) est assez différent de la citation de DID. (*o.c.*, p. 766); *dominabitur* en *Ps* 21, 28-29 (p. 844); cf. DID. qui emploie un présent (p. 770); les tournures *per sermonem uiuentis Dei et permanentis, generati* (hors citation) de 1 *P* 1, 23 (p. 844) s'éloignent du texte de DID. (*o.c.*, p. 770); *Domini* de *Ps* 106, 23-24 (p. 846); cf. *τοῦ Θεοῦ* chez DID. (*o.c.*, p. 780); *manibus, illic reptilia, quorum non est numerus* de *Ps* 103, 25-26 (p. 846) n'est pas chez DID. (*o.c.*, p. 783) et Jérôme intervertit l'ordre des

en simplifiant et rendant même plus précis son propos<sup>51</sup>, sans parler des hésitations entre la traduction de l'Hébreu et celle des LXX<sup>52</sup>.

Ces divergences portant sur l'organisation et la trame scripturaire des deux Commentaires soulignent les différences d'orientation et de méthode des deux exégètes. D'un côté, on le sait, Didyme ne commente que la Septante, alors que le moine de Bethléem explique en premier lieu le texte hébreu, dont il donne une traduction<sup>53</sup>, puis, en second lieu le texte des LXX, dans la version d'une vieille latine plus ou moins retouchée<sup>54</sup>. Autant que possible, il tient compte des différences de traduction sans pouvoir toujours trouver une solution convaincante. Il juxtapose, sans justification, les commentaires des textes, très différents parfois, de l'Hébreu et de la Septante<sup>55</sup>, alors qu'il donne, en parallèle, une traduction latine, ou mieux, grecque, de certains termes hébreux, sans même

deux propositions qui suivent (*animalia ... pertransibunt*) et change le temps du verbe (*pertransibunt* au lieu du présent en Grec).

<sup>51</sup> *Nomen Saluatoris*, en 1 Jn 2, 12-13 (p. 809) ; cf. DID., *o.c.*, p. 558.

<sup>52</sup> Jérôme, à la suite de DID., cite Is 26, 19 selon les LXX (p. 815). De même pour Mt 2, 13 (p. 919), Pr 10, 29 (p. 832) ; mais, il le fait encore pour Ct 1, 13 (p. 828) alors qu'il s'écarte du *Sur Zach.*

<sup>53</sup> À remarquer quelques variantes – pas toujours signalées par Adriaen – avec le texte de la Vulgate : en Za 6, 14 ; Adriaen opte pour la leçon *illos duos* (p. 796, l. 152) alors que la Vulgate (R. WEBER *et alii*, *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, 1994<sup>4</sup>, p. 1421) donne *duos illos* sans signaler la variante dans son apparat ; en Za 7, *est mihi* au lieu de *mihi est* (p. 800, l. 7), *in quinto mense* au lieu de *in mense quinto* (l. 7-8), *sicut* au lieu de *sicuti* (l. 8), non indiqué par Adriaen ; en Za 7, 6, omission de *cum (bibistis)* (p. 800, l. 14), nom indiquée par Adriaen ; en Za 7, 7, ajout de *illius* (p. 800, l. 18), noté par Adriaen ; en Za 8, 6, *mei* au lieu de *meis* (p. 809, l. 132), non signalé par Adriaen ; en Za 8, 9, *quo* à la place de *qua* (p. 812, l. 222), variante signalée par Adriaen ; en Za 8, 14 *me patres uestri* au lieu de *patres uestri me* (p. 816, l. 372), indiqué par Adriaen ; en Za 8, 22, *deprecandum* au lieu de *deprecandam* (p. 821, l. 568), signalé par Adriaen ; en Za 9, 4, *igne* à la place de *igni* (p. 825, l. 51), signalé par Adriaen ; en Za 9, 9, *asinam* au lieu de *asinum* (p. 829, l. 197), non signalé par Adriaen ; en Za 10, 2, *locuti sunt frustra* au lieu de *frustra locuti sunt* (p. 837, l. 5), non signalé par Adriaen.

<sup>54</sup> Il n'est pas sûr que la traduction latine des LXX du commentaire hiéronymien soit de Jérôme.

<sup>55</sup> HIER., *In Zach.*, 2, 6, 9-15 : *a transmigratione ab Holdai et a Tobia, et ab Idaia quae de captiuitate sunt a principibus, et ab utilibus eius, et qui cognouerunt eam* (p. 795-796) ; 2, 8, 13-15 : *et non sum misertus quod LXX transtulerunt οὐ μετ-*

l'exploiter<sup>56</sup>. Bien souvent, il en fait des équivalents qu'il signale<sup>57</sup> ou non<sup>58</sup>. Il avoue, après recherche infructueuse, que nul, historien, exégète ou linguiste, ne comprend ni ne peut expliquer<sup>59</sup>, en *Za* 7, 2, le passage fautif du *Rogommelech* hébreu au *Arabesser rex* des LXX<sup>60</sup>. S'il ne commente pas l'alternance de temps (passé/futur) entre l'hébreu et les LXX en *Za* 8, 3<sup>61</sup>, il préfère, inversement, à la traduction au futur des LXX, celle au passé de l'hébreu en *Za* 8, 10<sup>62</sup>. Cette double compétence, en Grec et en Hébreu, lui permet aussi de comparer les traductions grecques autres que la LXX<sup>63</sup> – dans les *Hexaples* d'Origène sans doute<sup>64</sup> –, de recourir habilement à l'étymologie<sup>65</sup> – plus souvent celle qu'il donne dans son *Livre sur l'interprétation des noms hébreux* [389] que celle transmise par Didyme<sup>66</sup> – voire

ἐνόησα, hoc est, *non me paenituit* (...) *Non sum misertus*, uel *non me paenituit* ... (p. 816, l. 393-394; p. 817, l. 418-419).

<sup>56</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 : *Holdai interpretatur deprecatio Domini*, quod Graece significantius dicitur λιτάνευσις κυρίου (p. 797, l. 220-221).

<sup>57</sup> Par ex. *Ib.* 2, 8, 6 : *difficile* uel *impossibile* (p. 810, l. 151); 2, 8, 9 : *Septuaginta pro Domino exercituum, Dominum omnipotentem*, cetera similiter transtulerunt (p. 812, l. 224-224).

<sup>58</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 : *infantibus/pueris* (p. 808, l. 68-70).

<sup>59</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 1-7 (p. 802, l. 87-95).

<sup>60</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 1-7 : *Et miserunt ad domum Dei Sarasar et Rogommelech/Et misit in Bethel Sarasar et Arabesser rex* (p. 800-801). De même, il préfère en 2, 9, 1, le *Adrach* de l'Hébreu au *Sedrach* erroné des LXX (p. 824, l. 10-12).

<sup>61</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 1-3 : *reuersus sum/reuertar* (p. 806, l. 5 et 11).

<sup>62</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 10 : *Septuaginta ad futurum tempus omnia rettulerunt, sed melius ad praeteritum ut in Hebraeo habetur* ... (p. 812, l. 250-252).

<sup>63</sup> *Passim* mais en particulier en 2, 6, 9-15 (p. 797, l. 190-197).

<sup>64</sup> Aquila est même nommé (p. 824, l. 6; p. 837, l. 482; p. 840, l. 91) et implicitement en 2, 9, 5-8 (p. 828, l. 156; voir ORIG., *CCant*, note complémentaire 18 « le Bien-Aimé » – ed. L. BRÉSARD-H. CROUZEL, SC 376, 1992, p. 774-776).

<sup>65</sup> *Passim* mais en particulier en 2, 6, 9-15 (p. 797, l. 220-224) et en 2, 9, 5-8 : *Ascalon interpretatur ignis ignobilis siue ponderata, Gaza, fortis aut imperium, Accaron, sterilis siue eradicata, Azotus, quae Hebraice dicitur Esdod, ignis generans, aut ignis patrum, uel ignis mamillae; Iebuseus, conculcatam sonat*. Nominum expressissimas etymologias, ut sensum breuiter percurramus. (p. 827, l. 129-134).

<sup>66</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 5-8 : *Ascalon interpretatur ignis ignobilis siue ponderata*; cf. HIER., *De Interpret. Hebr. Nom.* (ed. P. de LAGARDE, *CCSL* 72, p. 143, l. 5) : *ignis ignobilis*; cf. DID., *o.c.*, p. 671, § 102 : « Ascalon, la mesurée au cordeau ».

à l'orthographe<sup>67</sup> des mots hébreux, avant de valoriser l'*Hebraica ueritas* à laquelle il est attaché et revient<sup>68</sup>. Bibliste au confluent de l'Orient et de l'Occident, des cultures romaine, grecque et hébraïque, il fait même écho aux discussions portant sur le canon et l'authenticité des textes bibliques : ainsi recourt-il, à la suite de Didyme, à *l'Épître aux Hébreux*<sup>69</sup>, dont il accepte la canonicité, discutée pourtant par la majorité des occidentaux<sup>70</sup>, ainsi qu'au livre de la *Sagesse*, lui aussi controversé à l'époque<sup>71</sup>. Scientifique et rigoureux, humble et objectif en

<sup>67</sup> *Ib.* 2, 6, 9-15: *Oriens*, quod Hebraice dicitur *sema*, non per *sin*, sed per *sade* litteram scriptum. (p. 796, l. 189 - p. 797, l. 190)

<sup>68</sup> *Ib.* 2, 9, 5-8: « Pro eo quod iuxta diximus: *Et habitabunt alienigenae in Azoto*, in Hebraeo legitur, *habebit* uel *sedebit mamzer in Azoto*, pro quo nos posuimus: *Et sedebit separator in Azoto*. » (p. 828, l. 160-163).

<sup>69</sup> *Ib.* 2, 8, 1-3: « ... si tamen in suscipienda epistola, Graecorum auctoritatem Latina lingua non respuit ... » (p. 807, l. 57-58).

<sup>70</sup> HIER., *Ep.* 129, 3: « Illud nostris dicendum est, hanc epistulam quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiae Graeci sermonibus scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam uel Barnabae, uel Clementis arbitrentur. (...) Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas ... » (ed. J. LABOURT, CUF 7, 1961, p. 161, l. 2-10); voir aussi *De Vir. ill.* 5, 10-11: « Epistula autem quae fertur *ad Hebraeos* non eius creditur propter stili sermonisque dissonantiam, sed uel Barnabae iuxta Tertullianum uel Lucae euangelistae iuxta quosdam uel Clementis, Romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone, uel certe quia Paulus scribebat ad Hebraeos et propter inuidiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputauerat – scripserat autem ut Hebraeus Hebraice, id est suo eloquio disertissime –, ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo eloquentius uertisse in Graecum et hanc esse causam quod a ceteris Pauli epistulis discrepare uideatur. » (ed. A. CERESA-GASTALDO, *Gerolamo, Gli uomini illustri*, Nardini Editore, Centro internazionale del libro, Firenze, 1988, Biblioteca Patristica 12, p. 84-87).

<sup>71</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5: « Habitabunt igitur uel sedebunt, senes et anus, de quibus scriptum est – si cui tamen placet librum recipere – : *Senectus honorabilis, non multi temporis, nec numero annorum aestimabilis* (= *Sg* 4, 8) » (p. 808, l. 89-92) ; 3, 12, 9-10: « Vnde et in Sapientia, quae Salomonis inscribitur, – si cui tamen placet librum recipere – scriptum reperimus: *Creauit ut essent omnia, et salutare generationes mundi; et non erit eis uenenum mortiferum* (= *Sg* 1, 14) » (p. 866, l. 244-245) ; voir aussi *Prol. in Libris Salomonis*: « Fertur et *πανάρετος* Iesu filii Sirach liber, et alius *ψευδεπίγραφος*, qui Sapientia Salomonis inscribitur » (R. WEBER et alii, *Biblia Sacra Vulgata*, p. 957, l. 13-14).

cas de trop grande difficulté ou d'obscurité<sup>72</sup>, le commentaire de Jérôme est ainsi novateur, comparé à celui de l'Alexandrin. En effet, même si Didyme aborde quelquefois l'histoire ou l'explication littérale<sup>73</sup>, son exégèse est avant tout allégorique. Jérôme, pour sa part, qui l'a annoncé dès son *Prologue*<sup>74</sup> et déjà mis en pratique dans son Livre I<sup>75</sup>, établit un équilibre entre « l'interprétation historique », appuyée sur le texte hébreu, et « l'interprétation spirituelle »<sup>76</sup>, fondée sur la traduction des LXX. Il balise généralement<sup>77</sup> son texte de transitions claires facilitant la lecture et marquant bien le début de l'interprétation « allégorique »<sup>78</sup>. Ces qualités pédagogiques s'ajoutent à la qualité de son information : si elle ne dépassait pas le cadre de la présente étude, destinée à montrer l'originalité de l'exégète latin face à son prédécesseur, une analyse minutieuse révélerait sa bonne connaissance de l'histoire et des *realia* des Juifs, son habileté à utiliser les historiens grecs et latins. Mais c'est dans la façon dont il traite dans le détail la source didymienne que transparaît le mieux l'érudition de Jérôme.

<sup>72</sup> C'est, en particulier, le cas en 2, 9, 15b-16 (p. 836, l. 441 sq.), en 2, 10, 1-2 à propos des divergences de traduction *nines|phantasias* (p. 838, l. 35 sq.).

<sup>73</sup> DID., *Sur Zach.* II, §§ 6-14 (p. 428-434); §§ 33-35 (p. 444-446); §§ 124-127 (p. 478-480); § 202 (p. 520); §§ 223-230 (p. 530-534); §§ 244-246 (p. 542); §§ 317-319 (p. 582-584); § 330 (p. 590); 3, § 33 (p. 630); §§ 38-41 (p. 534-536); §§ 10-101 (p. 670); §§ 216-217 (p. 724); § 269 (p. 754).

<sup>74</sup> HIER., *In Zach. Prol.* (p. 748, l. 37-40).

<sup>75</sup> Voir A. CANELLIS, *art. cit.* note 11, p. 866.

<sup>76</sup> Voir P. JAY, « Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le *Commentaire sur Zacharie* », *Revue des Études Augustiniennes* 14 (1968), p. 3-16.

<sup>77</sup> Lorsqu'elles ne sont pas explicites, il est aisé de repérer le début de l'interprétation spirituelle; HIER., *In Zach.* 2, 7, 8-14 (p. 805, l. 209); 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 79); 2, 8, 6 (p. 810, l. 155); 2, 8, 7-8 (p. 811, l. 187); 2, 8, 10 (p. 813, l. 267); 2, 8, 13-15 (p. 816, l. 404); 2, 9, 5-8 (p. 828, l. 160); 2, 9, 11-12 (p. 831, l. 284); 2, 9, 15b-16 (p. 835, l. 432); 2, 9, 17 (p. 837, l. 483).

<sup>78</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 798, l. 236); 2, 8, 1-3 (p. 807, l. 40); 2, 8, 9 (p. 812, l. 237-238); 2, 8, 11-12 (p. 814, l. 315); 2, 8, 18-19 (p. 821, l. 555); 2, 8, 20-22 (p. 822, l. 597); 2, 8, 23 (p. 822, l. 631); 2, 9, 1 (p. 825, l. 44); 2, 9, 2b-4 (p. 825, l. 63); 2, 9, 9-10 (p. 830, l. 238); 2, 9, 13-14 (p. 833, l. 353); 2, 9, 14b-15 (p. 835, l. 397); 2, 9, 15b-16 (p. 836, l. 438-441); 2, 10, 1-2 (p. 838, l. 37); 2, 10, 5b-7 (p. 841, l. 156); 2, 10, 8-10 (p. 843, l. 218); 2, 10, 11-12 (p. 846, l. 318-320).



## 2. *Détail des procédés*

Une lecture plus approfondie du commentaire latin révèle que Jérôme ne plagie pas Didyme, du reste jamais nommé<sup>79</sup>, et que, contrairement à l'affirmation de L. Doutreleau, « étudier l'allégorie de l'un », ce n'est pas forcément « étudier celle de l'autre »<sup>80</sup>. En effet, non seulement Jérôme ne suit pas particulièrement son devancier dans l'emploi du vocabulaire exégétique<sup>81</sup>, mais encore il laisse de côté un grand nombre de thèmes. Évidemment, aux emprunts signalés par L. Doutreleau<sup>82</sup> et M. Adriaen, peuvent être adjoints les quelques nouveaux passages où des citations bibliques sont reprises<sup>83</sup>, ainsi que quelques autres rencontres<sup>84</sup>, sans que les ait signalées l'éditeur du CC. Mais, dans l'ensemble, Jérôme ne s'embarasse pas d'un certain nombre de détails, à ses yeux, superflus, des circonlocutions, des développements appelés simplement par les rapprochements de termes ou d'idées qu'affectionne l'exégèse allégorique de Didyme.

Par exemple – et sans prétention à l'exhaustivité – : dans le commentaire de la fin du chapitre 6<sup>85</sup>, Jérôme laisse de côté les développements de l'Alexandrin sur le Verbe de Dieu, les offrandes de la captivité (*Sur Zach.* 2, §§ 2-11), l'alliance de l'or

<sup>79</sup> Sans doute Didyme est-il du nombre des *nostrorum multi* (p. 820, l. 521), est-il évoqué avec *quidam* (p. 824, l. 11) et *alii* (p. 845, l. 283).

<sup>80</sup> DID., *Sur Zach.*, SC 83, p. 134-135.

<sup>81</sup> Voir P. JAY, *a.c.* note 76.

<sup>82</sup> DID., *Sur Zach.*, SC 83, p. 129-135; SC 84, p. 433, n. 2; p. 488, n. 1; p. 492, n. 1; p. 510, n. 1; p. 532, n. 1; p. 534, n. 1; p. 538, n. 1; p. 541, n. 1; p. 544, n. 1; p. 568, n. 1; p. 575, n. 2; p. 590, n. 1; p. 594, n. 1; p. 602, n. 1; p. 604, n. 1; p. 622, n. 3; p. 626, n. 1; p. 646, n. 1; p. 650, n. 1; p. 652, n. 1; p. 654, n. 2; p. 657, n. 2; p. 659, n. 2; p. 660, n. 1 à 3; p. 662, n. 1-2; p. 664, n. 1; p. 666, n. 1; p. 667, n. 3; p. 671, n. 1; p. 674, n. 1; p. 678, n. 1 et 3; p. 684, n. 2; p. 691, n. 2; p. 692, n. 1; p. 693, n. 2; p. 694, n. 1; p. 695, n. 2; p. 704, n. 3; p. 710, n. 1; p. 711, n. 3; p. 712, n. 1; p. 713, n. 3-4; p. 716, n. 1; p. 718, n. 1 et 5; p. 720, n. 1; p. 724, n. 2; p. 729, n. 3-4; p. 742, n. 1; p. 750, n. 1; p. 752, n. 1; p. 757, n. 3; p. 758, n. 1; p. 760, n. 1; p. 761, n. 4; p. 763, n. 2; p. 764, n. 1; p. 766-767, n. 1 à 3; p. 769, n. 3; p. 770-771, n. 1-3; p. 772, n. 1; p. 775, n. 2; p. 781, n. 3.

<sup>83</sup> Voir *supra* note 29.

<sup>84</sup> Voir *infra* note 89.

<sup>85</sup> Pour le commentaire de *Za* 6, 1-9, voir A. CANELLIS, *a.c.* n. 11, p. 868.

et de l'argent spirituels du *Cantique des Cantiques* (§§ 15-19), la récompense du bon combat (§§ 23-24), la Vraie Lumière et le Soleil de Justice, l'Emmanuel (§§ 33-38), le Bon Pasteur, le rejeton de Jessé, la lumière de l'Orient (§§ 39-53), le cultivateur spirituel et le Verbe de Dieu (§§ 54-61), la vertu de ceux qui vivent purement dans le mariage (§§ 63-64), le Seigneur qui est couronne (§§ 75-78), et les cantiques et tambourins (§§ 79-87).

Au chapitre 7 sont abandonnés : la distinction des deux jeûnes, le bon et le mauvais (§§ 119-121), le thème du mauvais jeûne (§ 124), l'assimilation de Jérusalem et des villes environnantes à l'Église et aux croyances orthodoxes (§§ 124, 126-131), l'examen du contraire de la justice (§§ 139-142), le développement sur les veuves et orphelines spirituelles que sont les âmes (§§ 148-149), l'attention et la docilité à la Loi, la louange à Dieu (§§ 155-161), l'analyse de la libre détermination humaine (§§ 175-185), le thème du cœur docile (§ 189), le développement sur la colère et les châtiments de Dieu (§§ 192-210), les interprétations allégorique et tropologique de la terre d'élection transformée en désert (§§ 211-220).

Le chapitre 8 néglige : le thème de l'âme contemplative, des puissances hostiles à l'âme et de la versatilité du libre arbitre (§§ 231-236), les explications concernant la Sagesse de Dieu (§§ 247-252 : *passim*), les références à Joël et aux Anciens de la Nouvelle Alliance (§§ 257-258), à Anne la Prophétesse et aux femmes de l'Ancien Testament (§§ 264-266), l'explication de ce que sont les petits enfants (§§ 276-277), les pensées pessimistes des pusillanimes sur l'état de l'Église (§§ 283-284), le chapitre sur la pitié de Dieu (§§ 304-305), toutes les analyses sur les mains fortes et actives (§§ 308-315), le développement sur les hommes sans intelligence (§§ 321-322), voluptueux et sensuels, ou professant la gnose (§§ 326-327), le fait d'être et de recevoir un héritage (§§ 345-347), l'analyse des deux manières de connaître, par la science et par l'expérience, la raison pour laquelle Dieu reste bon (§§ 358-370), le développement sur les enseignements moraux, la nécessité pour le Maître de pratiquer ce qu'il enseigne, le développement sur les enseignements théoriques (*Sur Zach.* 3, §§ 5-15), telle allusion aux nourritures spirituelles nuisibles (§§ 33), l'évocation des anges de

l'Évangile ou de ceux qui progressent dans les vertus et la connaissance de la vérité (§§ 50-53) et le thème des cinq sens assimilé aux cinq vierges folles (§§ 62-63).

Le chapitre 9 laisse de côté: l'allusion aux Mages guidés par l'étoile (§ 81), les thèmes du vin de la débauche et de la brebis-Israël (§§ 87-91), l'explication des deux sortes de procréation (§§ 105-106), le développement sur l'hebdomade et les différents enfants (§§ 107-111), les thèmes du retour à la nature première, de la forteresse protectrice et le commentaire de *Za* 9, 8 (§§ 122-131), l'exégèse sur « la fille de Sion et la fille de Jérusalem » de *Za* 9, 9 (§§ 136-137), les thème de l'enfantement de Marie (§§ 139-140), de la femme de mauvaise vie (§§ 157), la distinction entre les eaux salées et les eaux potables (§§ 158-159), le commentaire sur la foi (§§ 177-179), l'exemple de Job et le thème du corps spirituel (§§ 181-184), l'évocation des traités des hérétiques (§ 198), le chapitre sur la colère et les bienfaits de Dieu (§§ 205-213), la longue démonstration sur *Za* 9, 15b (§§ 219-221), l'exégèse sur l'odorat et le goût (§ 236).

Enfin, dans le chapitre 10 sont omis: les thèmes de l'incarnation et de la divinité, des prophéties partielles et de la vision face à face (§§ 251-252), le commentaire théologique sur le Seigneur (§§ 261-262), l'évocation des âmes et des sophistes (§§ 270-271), la différence entre les écuyers et les hommes à cheval (§§ 273-274), le développement sur la Jérusalem spirituelle (§§ 282-283), le commentaire sur l'éducation spirituelle (§§ 294-295, 297-298), la mention des vertus (§§ 304), l'assimilation bateau/corps et âme/pêcheur (§ 312), le thème de la porte étroite (§ 315), la mention de la prudence dans les propos de la mère de Samuel (§ 323). En fait, le commentaire « spirituel » de certaines péricopes ne s'inspire nullement de l'œuvre de l'Alexandrin<sup>86</sup>, sans compter les passages polémiques où Jérôme brocarde son devancier<sup>87</sup> et les endroits qu'il juge évidents et ne requérant pas de longues explications<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 9 (p. 812); 2, 8, 18-19 (p. 821); 2, 9, 17 (p. 837) (?).

<sup>87</sup> Le refus d'une exégèse spirituelle en 2, 7, 1-7 (p. 803, l. 103-105) est tout à fait symptomatique. Voir aussi 2, 8, 13-15 (p. 820, l. 522-523), 2, 8, 16-17 (p. 819, l. 499-500), 2, 10, 1-2 (p. 838, l. 35-37).

<sup>88</sup> Par exemple en 2, 7, 8-14 (p. 806, l. 218-222), 2, 8, 16-17 (p. 819, l. 499-500), 2, 8, 23 (p. 823, l. 661-664).

Ce choix établi par Jérôme aboutit à une sélection de thèmes traités sous la forme d'emprunts rapides, de reprises de plusieurs lignes ou d'imitation d'une ou plusieurs pages de Didyme, rapprochements d'ailleurs pas toujours indiqués par Adriaen<sup>89</sup>. Les emprunts rapides à l'Alexandrin se bornent souvent aux seules citations bibliques : livrées avec très peu d'explication – voire *sans* –, seules ou en série, elles semblent parler d'elles-mêmes ; énigmatiques, elles invitent le lecteur à restituer l'enchaînement des idées, l'argumentation ou la dé-

<sup>89</sup> Aux rapprochements signalés dans le CC peuvent être ajoutés : HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 798, l. 252-254 ; p. 799, l. 256-274 ; 278-280 ; 285 ; 292-298) ; cf. DID., *o.c.*, p. 432, § 12 ; p. 436, §§ 20 ; 22 ; p. 438-440, §§ 25-27 ; p. 455, § 56 ; p. 459, § 62 ; p. 461, §§ 65, 69 ; HIER., *In Zach.* 2, 7, 1-7 (p. 801, l. 51-53 ; p. 801, l. 68-87) ; cf. DID., *o.c.*, p. 478, § 123, 125 ; HIER., *In Zach.* 2, 7, 8-14 (p. 805, l. 175-184) ; cf. DID., *o.c.*, p. 498, § 164 ; p. 500, § 167 ; p. 502, § 172 ; p. 510, § 187 ; p. 526, § 211 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 1-3 (p. 806, l. 24-25 ; p. 807, l. 52-62) ; cf. DID., *o.c.*, p. 532, § 227 ; p. 538, § 138 ; p. 540, § 241 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 74-78) ; cf. DID., *o.c.*, p. 542, § 244 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 6 (p. 810, l. 144-148) ; cf. DID., *o.c.*, p. 560, §§ 280-281 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 7-8 (p. 811, l. 196-199 ; l. 203-211 ; p. 812, l. 216-219) ; cf. DID., *o.c.*, p. 568, § 294 ; p. 570, § 295 ; p. 566, § 291 ; p. 572, § 299 ; p. 574, § 301 ; p. 572, § 301 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 9 (p. 812, l. 236-237) ; cf. DID., *o.c.*, p. 578, § 311 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 10 (p. 813, l. 278-283) ; cf. DID., *o.c.*, p. 586, §§ 322, 325 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 13-15 (p. 816, l. 396, 400 sq. ; p. 817, l. 423-424, 429-430, 435-439) ; cf. DID., *o.c.*, p. 600, §§ 351-352 ; 600-602, §§ 354-356 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 (p. 819, l. 485-500) ; cf. DID., *o.c.*, p. 626, §§ 24-28 ; p. 622, § 17 ; p. 628, § 30 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 20-22 (p. 821, l. 580-593) ; cf. DID., *o.c.*, p. 634, § 39 ; p. 636, §§ 40-41 ; p. 640, § 49 ; HIER., *In Zach.* 2, 8, 23 (p. 822, l. 618-619) ; cf. DID., *o.c.*, p. 644, § 55 ; HIER., *In Zach.* 2, 9, 1 (p. 824, l. 12-13 ; 19-21) ; cf. DID., p. 657, § 78 ; p. 658, § 80 ; HIER., *In Zach.* 2, 9, 2-4 (p. 825, l. 61-65) ; cf. DID., *o.c.*, p. 658, § 83 ; p. 666, § 93 ; HIER., *In Zach.* 2, 9, 5-8 (p. 828, l. 153-154) ; cf. DID., *o.c.*, p. 666, § 95 ; HIER., *In Zach.* 2, 9, 9-10 (p. 830, l. 218-223 ; p. 831, l. 261-262) ; cf. DID., *o.c.*, p. 688, § 138 ; p. 690, § 141 ; p. 692, § 145 ; HIER., *In Zach.* 2, 9, 11-12 (p. 832, l. 311-314) ; cf. DID., *o.c.*, p. 702, § 175 ; p. 704, § 176 ; HIER., *In Zach.* 2, 10, 1-2 (p. 838, l. 42-43) ; cf. DID., *o.c.*, p. 742, § 255 ; HIER., *In Zach.* 2, 10, 3-5 (p. 839, l. 73-74) ; cf. DID., p. 744, § 257 ; HIER., *In Zach.* 2, 10, 6-7 (p. 841, l. 159-165) ; cf. DID., p. 754, § 269 ; HIER., *In Zach.* 2, 10, 8-10 (p. 843, l. 225-227 ; p. 845, l. 287-289) ; cf. DID., *o.c.*, p. 764-766, § 285 ; p. 776-778, § 308 ; p. 774, § 303 ; HIER., *In Zach.* 2, 10, 11-12 (p. 846, l. 325-332) ; cf. DID., *o.c.*, p. 782, § 315 ; p. 780, § 311 ; p. 778, § 310.

monstration que ne permettent pas toujours de retrouver les connecteurs logiques employés par le Latin<sup>90</sup>.

Plus travaillés, les remplois de plusieurs lignes de l'Alexandrin révèlent déjà les qualités intellectuelles et l'habileté de l'exégète latin, qui s'écarte subtilement de son prédécesseur. Certes, il le cite parfois en Grec<sup>91</sup> ou le traduit plus ou moins littéralement<sup>92</sup>; il corrige ses erreurs<sup>93</sup>; mais il préfère reprendre ses références scripturaires, en respectant ou variant l'ordre, pour en faire un usage différent et/ou leur donner une interprétation autre<sup>94</sup>, souvent plus positive ou adoucie<sup>95</sup>, parfois forcée ou surenchérie<sup>96</sup>, voire justifiée différemment<sup>97</sup>. Il modifie, sinon inverse, les angles d'approche: ainsi, plus indulgent, Jérôme fait-il de la femme adultère, coupable aux

<sup>90</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 1-7 (p. 802, l. 81-87); 2, 7, 8-14 (p. 805, l. 175-184); 2, 8, 1-3 (p. 807, l. 49-62); 2, 8, 7-8 (p. 811, l. 191-196); 2, 8, 10 (p. 813, l. 277-283); 2, 9, 9-10 (p. 831, l. 258-261); 2, 10, 3-5 (p. 840, l. 110-124); 2, 10, 6-7 (p. 841, l. 158 - p. 842, l. 169; p. 842, l. 185-192); 2, 10, 8-10 (p. 843, l. 219-238).

<sup>91</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 20-22 (p. 822, l. 604); cf. DID., *o.c.*, p. 638, § 45, l. 11; 2, 9, 9-10 (p. 830, l. 240); cf. DID., *o.c.*, p. 694, § 147, l. 22.

<sup>92</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 798, l. 252); cf. DID., *o.c.*, p. 435, § 15; 2, 8, 6 (p. 810, l. 157-159, 161-163, 167-170); cf. DID., *o.c.*, p. 562, §§ 283-285; 2, 8, 13-15 (p. 817, l. 425; 435-436); cf. DID., *o.c.*, p. 603, § 355; 2, 9, 9-10 (p. 829, l. 208-210; p. 830, l. 229); cf. DID., *o.c.*, p. 685, § 133; p. 690, § 143; 2, 10, 3-5 (p. 839, l. 78); cf. DID., *o.c.*, p. 744, § 256.

<sup>93</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 798, l. 252-254); cf. DID., *o.c.*, p. 432, § 12.

<sup>94</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 799, l. 278-280); cf. DID., *o.c.*, p. 449, § 47; p. 799, l. 293-298; cf. DID., *o.c.*, p. 454, § 52; 2, 8, 7-8 (p. 810, l. 197 sq.); cf. DID., *o.c.*, p. 566, p. 289-290; 2, 9, 2-4 (p. 827, l. 105-106); cf. DID., *o.c.*, p. 667, § 91; 2, 9, 5-8 (p. 828, l. 146-147; l. 163 s.); cf. DID., *o.c.*, p. 675, § 107 sq.; 2, 9, 11-12 (p. 831, l. 286 sq.; p. 832, l. 316); cf. DID., *o.c.*, p. 698, § 163, p. 706, § 181 sq.; 2, 9, 14-15 (p. 835, l. 406-409); cf. DID., *o.c.*, p. 718-722, §§ 205-214; 2, 9, 17; cf. DID., *o.c.*, p. 731 (?); 2, 10, 3-5 (p. 839, l. 74-75); cf. DID., *o.c.*, p. 744, § 257.

<sup>95</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 1 (p. 813, l. 272-273); cf. DID., *o.c.*, p. 585, § 320; 2, 9, 9 (p. 824, l. 21-24); cf. DID., *o.c.*, p. 566, p. 657, § 78-79; 2, 9, 2-4 (p. 826, l. 76-78); cf. DID., *o.c.*, p. 560-666, §§ 84-96; 2, 9, 16 (p. 836, l. 465); cf. DID., *o.c.*, p. 726-728, § 219 sq.

<sup>96</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 11-12 (p. 831, l. 280-281); cf. DID., *o.c.*, p. 696, § 161.

<sup>97</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 20-22 (p. 821, l. 592 - p. 822, l. 597); cf. DID., *o.c.*, p. 641, § 49.

yeux de Didyme, une belle femme, trahie par ses amants<sup>98</sup>. Il transforme, adapte la pensée de Didyme en lui ajoutant des idées plus proches de la vie des hommes et de l'éthique chrétienne : par exemple le thème du soin et la métaphore médicale pour commenter *Jl* 1, 14<sup>99</sup>. De même, il rend son exégèse plus vivante en la dynamisant par des marques d'oralité tandis que l'alexandrin en reste à un exposé plus neutre<sup>100</sup>.

Cet art de la marqueterie, ce talent de l'*imitatio* et de la *uariatio* apparaissent surtout à huit reprises, à l'occasion des explications de *Za* 8, 4-5<sup>101</sup> ; 8, 11-12<sup>102</sup> ; 8, 16-17<sup>103</sup> ; 8, 23<sup>104</sup> ; 9, 13<sup>105</sup> ; 10, 6-7<sup>106</sup> ; 10, 8-10<sup>107</sup> et 10, 11-12<sup>108</sup>. Les procédés communs à la méthode utilisée dans les remplois de plusieurs lignes de Didyme (litanies de citations scripturaires, peu ou prou expliquées, dans un ordre identique<sup>109</sup> ou légèrement retouché<sup>110</sup>, et traductions plus ou moins fidèles de passages didymiens<sup>111</sup>) ne parviennent pas à occulter la liberté prise à l'égard du modèle et l'originalité des exégèses hiéronymiennes aux multiples facettes : variation, clarification, érudition, innovation.

Il arrive en effet à Jérôme de changer le sens général du commentaire d'une péricope. Ainsi, pour *Za* 8, 4-5 évoquant les vieillards et les vieillardes des places de Jérusalem avec

<sup>98</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 1-3 (p. 806, l. 20-25) ; cf. DID., *o.c.*, p. 532, § 226-227.

<sup>99</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 1-7 (p. 801, l. 51-54) ; cf. DID., *o.c.*, p. 476-478, § 122-123.

<sup>100</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 8-14 (p. 804, l. 140-152) ; cf. DID., *o.c.*, p. 484, § 135-135.

<sup>101</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 79 - p. 809, l. 130).

<sup>102</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 11-12 (p. 813, l. 325 - p. 816, l. 366).

<sup>103</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 (p. 818, l. 465 - p. 819, l. 500).

<sup>104</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 23 (p. 823, l. 642 - p. 824, l. 674).

<sup>105</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 13 (p. 833, l. 353 - p. 834, l. 384).

<sup>106</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 6-7 (p. 841, l. 157 - p. 842, l. 192).

<sup>107</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 8-10 (p. 843, l. 218 - p. 845, l. 292).

<sup>108</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 11-12 (p. 846, l. 318 - p. 847, l. 376).

<sup>109</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 23.

<sup>110</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 ; 2, 8, 11-12 ; 2, 8, 16-17 ; 2, 9, 13 ; 2, 10, 6-7 ; 2, 10, 8-10 ; 2, 10, 11-12.

<sup>111</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 10 (p. 844, l. 264-265) ; cf. DID., *o.c.*, p. 771, § 296 ; 2, 9, 13 (p. 833, l. 356) ; cf. DID., *o.c.*, p. 710, § 190, l. 1-2 ; 2, 10, 11-12 (p. 846, l. 344-345) ; cf. DID., *o.c.*, p. 782, § 314, l. 2-3.

leur bâton, et le batifolage des enfants, Jérôme commence par une courte explication historique reprenant globalement la thématique de Didyme, sauf son interrogation sur le bâton que tiendraient les vieilles femmes, puisque, selon lui, « le bâton est un signe d'honneur »<sup>112</sup>. Le Latin poursuit avec l'explication « spirituelle » appliquée, comme dans le modèle grec, à l'Église, « cité de Dieu » : plus concise, la démonstration hiéronymienne ne s'alourdit pas de l'excursus sur le « fleuve de Dieu » du *Ps* 64, 10, simple association d'idées chez Didyme avec les « bouillonnements du fleuve » du *Ps* 45, 5-6 cité ensuite ; à l'inverse, Jérôme concentre sa réflexion sur la « cité de Dieu » mentionnée dans les *Ps* 86 et 45<sup>113</sup>, et ce, avec une question oratoire plus vivante que le ton monotone, descriptif et argumentatif de l'Alexandrin<sup>114</sup>. Jérôme se montre enfin féministe puisqu'il admet que les hommes *et* les femmes âgés tiendront également un bâton, à la différence de Didyme qui n'accorde ce privilège qu'aux hommes<sup>115</sup> !

Parfois Jérôme approfondit, clarifie, et rend son exégèse moins abstraite mais mieux ancrée dans la réalité ecclésiale et la vie de ses contemporains que son devancier. En effet, pour expliquer *Za* 8, 11-12 sur la paix messianique, il ajoute la notion de péché mortifère qui accable Juifs, hérétiques et païens<sup>116</sup>. De même, pour *Za* 9, 13 sur les fils de Sion qui dépasseront les fils de la Grèce : s'il suit globalement la thématique de Didyme qui oppose les fils de l'Église aux fils de la « fausse gnose »<sup>117</sup>, il précise néanmoins que les adversaires – voués à la destruction – des fils de Sion-l'Église sont « les maîtres de doctrines contraires, toutes sortes d'affirmations des philosophes et les argumentations des païens »<sup>118</sup>. Afin d'interpeller et de concerner davantage son lecteur, Jérôme,

<sup>112</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 71-79) ; cf. DID., *o.c.*, p. 542, § 244.

<sup>113</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 80-83) ; cf. DID., *o.c.*, p. 542, § 247.

<sup>114</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 83-85) ; cf. DID., *o.c.*, p. 544, § 248.

<sup>115</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 4-5 (p. 808, l. 74 ; p. 809, l. 112-113) ; cf. DID., *o.c.*, p. 554, § 266.

<sup>116</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 11-12 (p. 814, l. 319-324 ; p. 815, l. 356) ; cf. DID., *o.c.*, p. 588-599, §§ 328-349.

<sup>117</sup> DID., *o.c.*, p. 708, § 188.

<sup>118</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 23 (p. 824, l. 369-371).

à la différence de son modèle, opte tantôt pour un ton homilétique en passant à la première personne du pluriel, par exemple dans l'explication de *Za* 10, 8-10<sup>119</sup>, tantôt pour un style littéraire avec amplification oratoire, comme, lorsqu'à la manière d'Horace, il décrit « la mer du siècle » en commentant *Za* 10, 11-12<sup>120</sup>.

Jérôme offre également des explications érudites sur des passages difficiles. À propos de *Za* 10, 8-10 sur le départ de la terre d'Égypte et l'entrée dans la terre du Liban et de Galaad, le *Vir trilinguis*, pour expliciter le sens de « Liban », en revient à une explication, étymologique et philologique (Liban = blanc) – sans l'exploiter –, et met en lumière l'ambiguïté de la langue grecque : *Libanus*, compris au sens de *thus* (= *encens*), entraîne une interprétation unilatérale<sup>121</sup>. En outre, dans le commentaire de *Za* 8, 23 sur « les dix hommes venus de toutes les langues des nations » pour « saisir le pan de la robe d'un Juif », le Latin, à la suite de Didyme, s'attache au symbolisme numérique et à la signification mystique du chiffre « dix »<sup>122</sup>, mais il ne se contente pas de donner « une explication différente, plus savante que celle de Didyme » sur la chiliade et l'hebdomade<sup>123</sup>. De fait, il propose un rapprochement judicieux avec *Is* 4, 1 sur les « sept femmes qui saisiront un homme », préfigurant les sept Églises auxquelles Paul écrit et les sept Églises de l'*Apocalypse*<sup>124</sup>. Enfin, l'*explicit* du Livre II s'achève sur l'interprétation spirituelle de *Za* 10, 11-12 : « mar-

<sup>119</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 10 (p. 844, l. 257); cf. DID., *o.c.*, p. 766, §§ 286-287.

<sup>120</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 11-12 (p. 846, l. 332-335).

<sup>121</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 10 (p. 845, l. 279-286); cf. DID., *o.c.*, p. 774-776, §§ 303-306

<sup>122</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 23 (p. 823, l. 642-p. 824, l. 672); cf. DID., *o.c.*, p. 646-648, §§ 59-61; p. 650, §§ 64-66; p. 652, §§ 68-69.

<sup>123</sup> Voir l'explication de L. DOUTRELEAU, *Sur Zacharie*, p. 652-653, et n. 1.

<sup>124</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 23 (p. 822, l. 627 - p. 823, l. 639). L'explication de ce rapprochement sera en fait donnée dans l'*In Esaiam* (2, 4, 1, CSSL 73, ed. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, 1963, p. 59, l. 16 - p. 60, l. 22) : « Septenarius et denarius numerus propter sabbatum et decem praecepta legis, Iudaeis familiaris est; et ideo hoc frequenter abutuntur, licet iuxta Hebraei sermonis ambiguitatem, qui uerbum *saba*, nunc *septem*, nunc *plures*, nunc iuramentum interpretantur, possit in hoc loco (= *Is* 4, 1) non *septem* significare, sed *plures*. »



cher dans le nom » du Christ<sup>125</sup>, signifie que le Chrétien ne doit pas se borner à porter le nom de Chrétien : il doit *agir* en Chrétien ... ! L'*Hebraica ueritas* a ainsi le dernier mot !

Pour finir, cas extrêmes, Jérôme refuse ou délaisse le modèle didymien : pour commenter *Za* 8, 16-17 évoquant les jugements de paix qui doivent être rendus et la nécessité de ne nourrir en son cœur aucune « malice », il décrie ironiquement l'allégorisation – avec la citation d'un *topos* comique –, en visant sans doute son devancier<sup>126</sup>. Paradoxalement, il développe une argumentation tropologique assez proche de l'« allégorie » de Didyme : il lui reprend en particulier la classification de la *malitia* en *afflictio* et *malum*<sup>127</sup>, mais ajoute la notion de « miséricorde » aux notions de vérité et de justice indispensables aux jugements de paix<sup>128</sup>. À ce refus catégorique du modèle s'oppose l'abandon en douceur de l'exégèse didymienne de *Za* 10, (5) 6-7 mentionnant la honte de ceux qui montent sur des chevaux. Bien loin de s'inspirer des développements de l'Alexandrin sur la cavalerie, les cavaliers, la distinction entre l'écuyer et l'homme à cheval<sup>129</sup>, Jérôme dévie, par le biais du terme *currus* du *Ps* 19, 8-9, des cavaliers et des chevaux de *Za* 10, 5 vers la cavalerie de Pharaon engloutie dans la Mer, puis vers la huitième vision de *Za* 6 où sont vus quatre quadriges<sup>130</sup>. En fait, par ce phénomène d'intertextualité, le Latin renvoie plus à la deuxième vision de *Za* 1, où apparaissent quatre forgerons et quatre cornes qu'il interprète comme les

<sup>125</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 11-12 (p. 847, l. 371-376).

<sup>126</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 (p. 819, l. 498-499). Voir *supra* note 87.

<sup>127</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 (p. 819, l. 484-491); cf. DID., *o.c.*, p. 627, §§ 24-28.

<sup>128</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 (p. 818, l. 469)

<sup>129</sup> DID., *Sur Zach.*, p. 752-758, §§ 269-274.

<sup>130</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 6-7 après citation d'Ex 15, 1, *Ps* 75, 7 et 19, 8-9 : « In hoc equitatu confidebat rex Aegyptius; et praecipitatus in mare, quasi plumbum submersus est in profundum, et suo exemplo didicit uerum esse, quod scriptum est : *Fallax equus ad salutem. Hos currus et quadrigas, supra in quattuor perturbationibus interpretati sumus*, qui nisi frenis boni regantur aurigae, ad praecipitia deferuntur. » (p. 841, l. 165 - p. 842, l. 171). Cf. HIER., *In Zach.* 1, 6, 1-8 (p. 794, l. 96-117). Voir A. CANELLIS, *a.c.* note 11, p. 874.

*quattuor perturbationes* des *Tusculanes* de Cicéron<sup>131</sup>. Mieux, l'assimilation des quatre passions au quadriges ne se trouve pas dans l'*In Zachariam* mais dans l'*In Naum*<sup>132</sup>, rédigé en 393!<sup>133</sup> Comme le quadriges, les passions doivent être contenues et dirigées par un « bon aurige » qui, à bien des égards, rappelle le cocher fameux du char de l'âme platonicien<sup>134</sup> ... Ainsi le savoir-faire et les constants procédés d'anamorphose, les oublis volontaires comme les effets de miroirs déformants, prouvent-ils que l'œuvre de Jérôme n'est ni le plagiat ni le pastiche du commentaire de Didyme et que, au lieu d'« emprunter la personnalité »<sup>135</sup> de l'Alexandrin, le Stridonien affirme la sienne propre, en rehaussant son commentaire par la confluence de divers courants exégétiques.

### 3. Utilisation de sources diverses

Didyme, selon l'indication du *Prologue*, n'est pas le seul insipideur de Jérôme. Hippolyte de Rome et Origène, jamais explicitement nommés par la suite, ont aussi nourri sa réflexion. Le Commentaire d'Hippolyte étant perdu, il est difficile d'évaluer l'influence du « Romain » sur l'œuvre hiéronymienne d'après les deux fragments de son exégèse<sup>136</sup> sur *Za* 6, 12 et 8, 12! En tout cas, même si le contexte exégétique est sensiblement différent, Hippolyte, dans son *Commentaire sur les*

<sup>131</sup> HIER., *In Zach.* 1, 1, 18-21 (p. 761, l. 475 - p. 762, l. 509). Voir A. CANELLIS, « Saint Jérôme et les passions: sur les « *quattuor perturbationes* » des *Tusculanes* », *Vigiliae Christianae*, 54 (2000), p. 178-203, et en part. p. 186-188. Sur d'autres « emplois » cicéroniens, voir par ex., B. JEANJEAN, « 'Quand il ne reste plus que le droit de gémir': Jérôme lecteur de Cicéron et Sénèque le Père », dans *Chartae caritatis, Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 173, p. 385-399.

<sup>132</sup> HIER., *In Nab.* 3, 1-4 (ed. M. ADRIAEN, *CCSL* 76 A, Turnhout, Brepols, 1970, p. 557, l. 98-113).

<sup>133</sup> Selon la datation de ses commentaires donnée dans l'*In Am.* 3, *Praef.* (CC 76, p. 300, l. 35-48) Jérôme rédige successivement ses commentaires sur Zacharie, Malachie, Osée, Joël et Amos. Il reprendra donc par la suite le thème des *quattuor perturbationes* des *Tusculanes*; Voir A. CANELLIS, *a.c.* note 131, p. 185-186.

<sup>134</sup> Voir PLAT., *Phaedr.* 246a-d (ed. L. ROBIN, CUF 4, 1978, p. 35-36).

<sup>135</sup> Voir SC 83, p. 132.

<sup>136</sup> *Biblia Patristica* 2, Paris, 1977, p. 176.

*Psaumes*, comme ses successeurs, voit le Christ dans l'*ἀνατολή* de *Za* 6, 12<sup>137</sup>.

Mais, plus que celle d'Hippolyte, c'est l'exégèse d'Origène, lui-même initiateur de Didyme, qui se devine tout au long du commentaire de Jérôme. Même si le Commentaire d'Origène s'achève sur la huitième vision de *Za* 6, l'influence de cet Alexandrin est perceptible à maints indices : interprétation ressemblante de telle citation, *imitatio* d'Origène dans les passages non inspirés par Didyme ou encore influence d'Origène par le prisme de l'exégèse didymienne.

En commentant *Za* 6, 12, Jérôme voit le Christ dans l'*Orient*, tout comme Didyme à la suite d'Origène<sup>138</sup>, mais il développe longuement l'idée à la différence de Didyme qui la survole<sup>139</sup>. On retrouve aussi chez Jérôme les thèmes du Sauveur du monde, de la justice du Seigneur, présents dans le Commentaire origénien de *Jn* 1, 29<sup>140</sup>. Dans le même livre de ce Commentaire, Origène, comme Jérôme, associe *Jn* 14, 6 au thème de la justice du Christ<sup>141</sup>, et commente le *Ps* 136, 1<sup>142</sup>. De même, le *Ps* 136, 1 est commenté en lien avec *Za* 6, 12 dans les *Homélies sur les Nombres* : l'explication de Jérôme est dans le même esprit que celle d'Origène pour qui Babylone représente le péché, et le retour à Jérusalem, le regard tourné vers la Loi de Dieu<sup>143</sup>. Ainsi le *quidam* évoqué par Jérôme, pour la péricope *Za* 6, 9-15, est-il vraisemblablement Origène<sup>144</sup>.

En *Za* 8, 1-3, l'exégèse hiéronymienne de la péricope sur la femme adultère d'*Ez* 28, 29 est certainement inspirée des *Homélies sur Ézéchiël* que Jérôme a traduites : loin d'être décrite

<sup>137</sup> HIPPOCRATE R., *In Psalm. 17* (dans P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méli-ton*, Paris, 1953, p. 181, l. 8-14). Inversement, aucune ressemblance n'est, semble-t-il, notable entre le commentaire hiéronymien de *Za* 8, 12 et le passage du *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis* (ed. M. BRIÈRE, L. MARIÈS, B.-Ch. MERCIER, PO 27, 1-2, 1954, p. 27).

<sup>138</sup> ORIG., *HIud* 8, 1 (ed. P. MESSIÉ *et al.*, SC 389, 1993, p. 186-189).

<sup>139</sup> DID., *Sur Zach.*, p. 444, § 33 sq.

<sup>140</sup> ORIG., *CIob* 6, §§ 301, 304 (ed. C. BLANC, SC 157, 1970, p. 359 sq).

<sup>141</sup> ORIG., *CIob* 6, §§ 40-41 (p. 158-161).

<sup>142</sup> ORIG., *CIob* 6, §§ 245-246 (p. 314-317).

<sup>143</sup> ORIG., *HNm* 15, 1, 4 (ed. L. DOUTRELEAU, SC 442, 1999, p. 166-199).

<sup>144</sup> HIER., *In Zach.* 2, 6, 9-15 (p. 799, l. 298-299).

comme la coupable didymienne, elle est plutôt présentée comme une victime<sup>145</sup>. La page concernant *Za* 8, 11-12, très influencée par l'exégèse didymienne, reprend en fait des éléments origénien : le commentaire du verset 11 sur « la vigne qui donnera son fruit » s'inspire de celui d'Origène sur le *Cantique des Cantiques*<sup>146</sup>. Mais Jérôme y insère, ici de son crû et non sous l'influence didymienne, l'allusion à *Mt* 3, 20, *Sol iustitiae*, désignant le Christ, et largement cité par Origène<sup>147</sup>, en particulier dans son *Commentaire sur le Cantique*<sup>148</sup>. À propos de *Za* 8, 16-17, Jérôme s'éloigne encore de Didyme, en ajoutant l'idée de « miséricorde » à son exégèse ; mais il associe aux thèmes de justice, de vérité et de paix, le texte de *Mt* 5, 9, comme Origène dans ses *Homélies sur Josué*<sup>149</sup>, et l'idée exprimée par Jérôme est proche de celle énoncée dans le *Traité des principes*<sup>150</sup>. Un autre souvenir origénien est peut-être perceptible dans l'exégèse de *Za* 8, 23 : l'expression *curruerunt genua* de l'allusion à *Ep* 4, 13, rappelle le mouvement de la démonstration du *Traité des principes* où Origène explique les trois catégories d'êtres qui fléchiront le genou au nom de Jésus, pour devenir un jour des hommes parfaits<sup>151</sup>.

Plus sensible est l'influence origénienne dans le commentaire hiéronymien de *Za* 9, 1 : les citations de *So* 3, 10 et *Ps* 67, 2, conjointement utilisées par Origène dans le *Commentaire sur*

<sup>145</sup> ORIG., *HEz* 7, 1, 8 (ed. M. BORRET, *SC* 352, 1989, p. 268-269).

<sup>146</sup> ORIG., *CCant* 3, 6, 4 (ed. L. BRÉSARD *et al.*, *SC* 376, 1992, p. 542-543).

<sup>147</sup> *Biblia Patristica* 3, Paris, 1980, p. 149-150.

<sup>148</sup> ORIG., *CCant* 2, 2, 1-22 (ed. L. BRÉSARD *et al.*, *SC* 375, 1991, p. 298-313). Dans son *Commentaire sur Mathieu* 16, 3 (ed. E. KLOSTERMANN, E. BENZ, *GCS* 40, 1935, p. 470, l. 15 sq.), sur *Jean* 32, 316 (ed. E. PREUSCHEN, *GCS* 10, 1903, p. 469, l. 10-12) et ses *Homélies IX, 10 et XIII, 2 sur le Lévitique* (ed. W. A. BAEHRENS, *GCS* 29, 1920, p. 438, l. 21 sq. ; p. 469, l. 2 sq.), Origène cite à la fois *Za* 6, 12 et *Mt* 3, 20.

<sup>149</sup> ORIG., *HIos* 5, 1-2 (ed. A. JAUBERT, *SC* 71, 1960, p. 160-163).

<sup>150</sup> ORIG., *Prin* 1, 8, 4 : « ... illos uidelicet, qui filii Dei facti fuerint uel filii resurrectionis, uel hi, qui derelinquentes tenebras dilexerint lucem et facti fuerint filii lucis, uel qui omnem pugnam superantes et pacifici effecti, filii pacis ac filii Dei fiunt ... » (ed. H. CROUZEL - M. SIMONETTI, *SC* 252, 1978, p. 230, l. 148-152 et note 24 *ad loc.*).

<sup>151</sup> ORIG., *Prin* 1, 6, 1-2 (*SC* 252, p. 194-201).

le *Cantique*<sup>152</sup> pour évoquer la conversion de l'Éthiopie – aux extrémités de la terre – au Christianisme, sont reprises dans le même esprit par Jérôme. Plus loin, sur *Za* 9, 2-4, Jérôme, au lieu de suivre Didyme, réutilise le thème origénien du feu purificateur développé dans les *Homélies sur le Lévitique*<sup>153</sup>. L'analyse de Jérôme se poursuit, dans l'exégèse de *Za* 9, 5-8, avec l'allusion au baptême dans le feu et l'Esprit de *Mt* 3, 11 comme dans les *Homélies sur Ézéchiel*<sup>154</sup>. Dans ce contexte arrive naturellement la citation de *Ct* 1, 13, sous la forme raccourcie que Jérôme lui donne dans sa traduction de la seconde *Homélie* d'Origène *sur le Cantique* : *In medio uberum meorum commorabitur*<sup>155</sup>. Le sujet de *commorabitur* est pour Origène, et sans doute aussi pour Jérôme, le *sermo diuinus*, le fameux « lait » de 1 *Cor* 3, 2 que Paul donne à boire aux Corinthiens, et qu'Origène cite dans le *Prologue* de son *Commentaire sur le Cantique*<sup>156</sup>. En commentant *Za* 9, 9-10, Jérôme, peut-être à la suite des *Homélies sur Josué* d'Origène, rapproche cette péricope du *Ps* 32, 17 et de *Jr* 5, 8 : les chevaux hennissants symbolisent en effet les désirs charnels<sup>157</sup>. C'est encore dans ce sens qu'est interprété le *Ps* 31, 9 dans les *Homélies sur les Juges*<sup>158</sup> cité aussi par Jérôme. Sont encore évoquées dans ce dossier scripturaire les citations de *Ct* 1, 8 (9) et *Ha* 3, 8, rapprochées par Origène dans son *Commentaire* et sa première *Homélie sur le Cantique*<sup>159</sup>. Chez Jérôme, comme chez Origène, on retrouve le thème du salut

<sup>152</sup> ORIG., *CCant* 2, 1, 14-17 (p. 268-271). L'exégèse est même approfondie en 2, 1, 43-45 (p. 286-289). Voir aussi dans ce sens HIER 5, 4 (ed. P. NAUTIN-P. HUSSON, *SC* 232, 1976, p. 290-293) où l'on retrouve les citations de *So* 3, 10 et du *Ps* 67.

<sup>153</sup> ORIG., *HLv* 5, 3 (ed. M. BORRET, *SC* 286, 1981, p. 216-217). On y trouve d'ailleurs la citation de 1 *Cor* 3, 12 évoquée par Jérôme un peu plus loin (p. 827, l. 137). Voir aussi HIEZ 1, 3 (p. 46-53).

<sup>154</sup> ORIG., *HEZ* 5, 1 (p. 192-193).

<sup>155</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 5-8 (p. 828, l. 157-159); cf. ORIG., *HCant* 2, 3 (ed. O. ROUSSEAU, *SC* 37 bis, 1966, p. 112-113).

<sup>156</sup> ORIG., *CCant*, *Prol.* 2, 8 (p. 96-99). Sur le lait de l'Église associé à la thématique du cheval, voir aussi ORIG., *HIud* 5, 6 (ed. P. MESSIÉ *et al.*, *SC* 389, 1993, p. 142-145).

<sup>157</sup> ORIG., *HIos* 15, 3 (p. 332-340).

<sup>158</sup> ORIG., *HIud* 5, 5 (p. 142-143).

<sup>159</sup> ORIG., *CCant* 2, 6, 1-5 (p. 382-385); *HCant* 1, 10 (p. 98-99).

des nations avec le *Ps* 2, 8<sup>160</sup>. Dans l'explication de *Za* 9, 16, Jérôme mentionne brièvement le thème de la « bonne » ivresse longuement traité par Origène, dans les *Homélies sur le Lévitique*, par exemple<sup>161</sup>. L'exégèse par Jérôme de *Za* 9, 17 associe les jeunes gens aux fruits qu'apportera la mort du Christ selon l'interprétation de *Jn* 12, 24-25, dans la lignée origénienne qui y voit plus largement les Chrétiens dans les *Homélies sur Jérémie*<sup>162</sup>. La citation du *Ps* 44, 15-16 peut provenir du *Commentaire sur le Cantique*<sup>163</sup> et celle de *Ct* 2, 4 de la seconde *Homélie sur le Cantique*<sup>164</sup>, réunies ici avec habileté par Jérôme.

Enfin, au terme de ce Livre II de l'*In Zachariam*, l'influence origénienne est moins sensible. Toutefois, pour commenter *Za* 10, (5) 6-7, Jérôme reprend le commentaire péjoratif des chevaux, si fréquent chez Origène<sup>165</sup>, avec le *Ps* 32, 17. L'exégèse hiéronymienne trouve encore un écho dans l'*Homélie* 13 d'Origène : les citations qui se suivent d'*Is* 14, 13 et d'*Ez* 29, 3 appliquées à Nabuchodonosor, roi d'Assyrie, et à Pharaon, se retrouvent chez le Latin, mais dans un ordre inverse<sup>166</sup>.

A ces sources grecques s'ajoutent des éléments romains qui personnalisent le commentaire hiéronymien ; de fait, dans certains passages, y compris ceux fort influencés par Didyme, apparaissent des notions qui ne proviennent ni de la source didymienne ni du matériau origénien : d'abord l'allusion aux *quattuor perturbationes* des *Tusculanes* de Cicéron, qui symbolisent, comme dans le premier livre de l'*In Zachariam*, la « romanisation » de la philosophie grecque ; ensuite, à la différence de ses prédécesseurs alexandrins, Jérôme, introduit, dans la lignée de la philosophie stoïcienne transmise par Sénèque, l'idée de la « clémence », nécessaire à l'homme vis à vis de ses

<sup>160</sup> ORIG., *HIos* 11, 3 (p. 286-287).

<sup>161</sup> ORIG., *HLv* 7, 1-2 (p. 302-323).

<sup>162</sup> ORIG., *HIer* 10, 4 (p. 402-403).

<sup>163</sup> ORIG., *CCant* 1, 5, 9-10 (p. 246-247). Le fait que la citation du *Ps* 44, 15-16 soit utilisée par Origène pour commenter le verset 1 (*introducitur in cubiculum regis*) très proche de *Ct* 8, 3 (*introducite me in celulam|domum uini*) est peut-être la source de cette association par Jérôme.

<sup>164</sup> ORIG., *HCant* 2, 7 (p. 126-127).

<sup>165</sup> ORIG., *HIos* 15, 3 (p. 336-339) ; *CIob* 10, 204 (p. 504-505) associé à *Za* 9, 9-10). Voir *supra* n. 157.

<sup>166</sup> ORIG., *HEz* 13, 1 (p. 406-407).

« frères de sang » et « dans la foi »<sup>167</sup>. Proche de la vertu définie dans le *De clementia*<sup>168</sup>, la qualité chrétienne, décrite par Jérôme, rappelle l'argumentation de Tertullien dans le quatrième livre du *Contre Marcion* : en discutant la Loi du Talion, l'Africain évoque *Za* 7, 10, dans la même perspective que le commentaire hiéronymien, mais avec l'emploi du terme de « patience » au lieu de celui de « clémence »<sup>169</sup>. Attribuée à Dieu plus loin dans le Commentaire<sup>170</sup>, la *clementia* est très semblable à la *patientia Dei* de Lactance<sup>171</sup>. Puis une autre notion, celle de la *clementia*, est ajoutée par Jérôme : la *misericordia* qui, dans les jugements, suit la *ueritas* et la *iustitia*<sup>172</sup> ; une des quatre vertus cardinales, la « justice » du *De Officiis* de Cicéron, déjà évoquée par Jérôme dans le premier livre de son Commentaire<sup>173</sup> à côté des quatre *perturbationes*, est associée dans le deuxième livre à la *misericordia*, devoir que doivent respecter les hommes en temps de paix vis-à-vis de leurs semblables, et qualité liée à la justice et à la générosité comme le démontre Ambroise de Milan dans son *De Officiis*<sup>174</sup>. Si le Commentaire hiéronymien fait miroir les courants de pensée contemporains, il renvoie aussi l'écho des controverses doctrinales du moment. Or certains « anthropomorphismes » embarrassent quelque peu Jérôme qui propose des justifications absentes de l'argumentation des Alexandrins : par exemple les thèmes de l'immutabilité et de l'invisibilité de Dieu, si débat-

<sup>167</sup> HIER., *In Zach.* 2, 7, 8-14 : « Post iudicii ueritatem sequatur in cunctos *clementia*, et maxime in fratres, quos uel eiusdem sanguinis, uel unius nobiscum fidei esse perspicimus. » (p. 804, l. 153-155).

<sup>168</sup> SEN., *de clem.* 2, 3, 1-2 (ed. F.-R. CHAUMARTIN, CUF, 2005, p. 46-47).

<sup>169</sup> TERT., *Adv. Marc.* 4, 16, 2-5 (ed. C. MORESCHINI, R. BRAUN, SC 456, 2001, p. 202-205).

<sup>170</sup> HIER., *In Zach.* 2, 10, 11-12 : « ... non Bosphorum et siccitatem rursum maris et arentia fluentia Iordanis, quae fabularum similia sunt, sed dignam in seruos suos *Dei clementiam* quaerimus, quo praeunte, et nobis aperiente uiam transimus maris fretum, siue angustum mare, quod peccatoris latissimum est ... » (p. 846, l. 320-325).

<sup>171</sup> LACT., *De ira Dei* 20, 12 (ed. C. INGREMEAU, SC 289, 1982, p. 194-195).

<sup>172</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 : « ... In iudicio prima sit *ueritas* atque *iustitia* : deinde sequitur *misericordia*. » (p. 818, l. 468-469).

<sup>173</sup> HIER., *In Zach.* 1, 1, 18-21.

<sup>174</sup> AMBR. MED., *De Off.* 1, 140 ; 148 ; (ed. M. TESTARD, Paris, CUF, 1984, p. 162-163 ; 166-167).

tus par les hérétiques, ne pouvaient laisser indifférent ce champion de l'orthodoxie<sup>175</sup> ! Pour finir, le dernier facteur de romanisation, c'est la référence constante à la langue latine tout au long du Commentaire, mais en particulier dans le recours au vocabulaire des institutions romaines pour l'explication de *Za* 8, 6<sup>176</sup> et dans l'exégèse personnelle fondée sur la traduction de l'hébreu en *Za* 9, 5-8 : *Et sedebit separator*<sup>177</sup>.

Ainsi, comme le Livre I, le Livre II de l'*In Zachariam* montre la distance prise par l'exégète latin vis à vis de son principal devancier alexandrin ; tout y est matière à innovation et démarquage : l'organisation générale du commentaire est repensée, les idées de la source sont sélectionnées et exploitées de façon personnelle.

Habile travail de marqueterie et triomphe de la romanisation, l'ouvrage de Jérôme s'inscrit dans une longue tradition historique, exégétique voire littéraire dont il fait son miel : histoire des Juifs, allégorie alexandrine, philosophie grecque transmise par des vulgarisateurs latins de génie, et plus largement les pensées occidentale et orientale, s'y côtoient pour le plaisir des lecteurs latins de l'époque.

Contrairement à celles de Didyme, la démarche et la méthode de Jérôme visent toujours à la synthèse, à la concision, au syncrétisme offrant ainsi à cette exégèse un aspect novateur, une grande originalité et une richesse qui interdisent de voir en l'*In Zachariam* une « copie conforme » du Commentaire didymien.

Ainsi, si « avec Moïse » le lecteur accepte d'« entrer dans la nuée et la ténèbre » du prophète Zacharie, il aura la surprise d'être constamment précédé et guidé par la colonne de feu de l'érudition hiéronymienne.

<sup>175</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 13-15 (p. 817, l. 418-427) ; 2, 8, 20-22 (p. 821, l. 592-p. 822, l. 597).

<sup>176</sup> HIER., *In Zach.* 2, 8, 16-17 : « ... Non quod iidem homines fuerint, sed quod eadem regalis potestas quae prius sedebat in insidiis cum diuitibus, et quasi ex senatus consulto Christi nomen conabatur extinguere, nunc expensis reipublicae ecclesiarum basilicas exstruat. » (p. 810, l. 162-166).

<sup>177</sup> HIER., *In Zach.* 2, 9, 5-8 (p. 828, l. 160 sq.).



*Résumé*

Vingt ans après son séjour auprès de Didyme l'Aveugle, Jérôme commente le Prophète Zacharie. Il dispose, entre autres, des cinq livres du *Sur Zacharie* que Didyme a dictés à sa demande. Le Livre II de l'*In Zachariam* de Jérôme est aussi érudit que le Livre I. Il n'est pas une « copie conforme » du commentaire didymien, contrairement au jugement que L. Doutreleau a donné du commentaire hiéronymien dans son édition du *Sur Zacharie*. L'originalité du Livre II apparaît dans son architecture d'ensemble, les procédés et les sources utilisés qui l'inscrivent dans la tradition de l'exégèse alexandrine.

# *‘Blessed is Poverty’*

## Leo the Great on Almsgiving\*

by

Bronwen NEIL

(Brisbane, Australia)

### *Introduction*

The homilies of Leo the Great (440-461), ninety-seven in all, are organised around major liturgical feasts, many of them fasts that were accompanied by a call to almsgiving to the poor. More than a quarter of his homilies – some twenty-six – make mention of the poor. These include those homilies delivered on the fasts of Advent, the Lenten fasts, fasting for Pentecost, the September fasts, and the Collects. Here I wish to consider seven homilies in which Leo makes use of the Matthean Beatitudes to comment on proper attitudes towards wealth and poverty, referring to three verses in particular: *Blessed are the poor in spirit, for theirs is the Kingdom of God* (Matt 5:3); *Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they will be filled. Blessed are the merciful, for they will be shown mercy* (Matt 5:6-7 in the New International Version). Only one of his surviving homilies, Homily 95, is specifically devoted to explicating the Matthean text of the Beatitudes.<sup>1</sup> Homilies 10

\* This paper was originally presented at the meeting of the West Pacific Rim Patristics Society, at University of Nanzan, Nagoya, in September 2006. I am grateful to the Australian Research Council for funding that allowed this research to be undertaken as part of a Discovery Project on “Poverty and Welfare in Late Antiquity” (2006-2008).

<sup>1</sup> This homily dates to the fifteen year period from 446 to 461: L. CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo* (Milan 2002) Appendice I. Sermonario, p. 305. The critical text of Leo’s homilies has been established by A. CHAVASSE, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Tractatus*

and 11 were delivered on the occasion of the Collects in the mid 440s;<sup>2</sup> Homily 16 was delivered on the Fast of December at around the same time (12 December 443); Homily 40 (442) and 49 (457?) were given in Lent, and Homily 78 at Pentecost (441?).<sup>3</sup> The liturgical context of each of these sermons is an important consideration in offering any interpretation.<sup>4</sup>

I wish to consider how these verses from Matt 5 were interpreted to provide the wealthy with a self-interested reason for giving to the poor. The questions I will put to the texts include the following: Does Leo interpret the scripture verses in accordance with their original purpose? Is the bishop recommending direct or indirect giving to the poor, i.e. via the church or individual benefactions? Does he discriminate between “deserving” and “non-deserving” poor? What categories of poor does he identify and does this suggest a personal connection of the bishop to poor individuals? Finally, what kind of social vision did Leo propose, and how did he define his own role as bishop in fulfilling that vision?

### *Patristic Use of the Beatitudes*

There is of course another rather different set of Beatitudes in the gospel of Luke (6:20-22), starting with: *Blessed are you who are poor, for yours is the kingdom of God. Blessed are you who hunger now, for you will be satisfied* (20-21a). This version puts the emphasis on actual rather than spiritual poverty and on real hunger rather than the hunger and thirst for righteousness. It is significant that Leo never once cites these verses, nor their counterparts addressed to the wealthy in Luke 6:24-25: *But*

*Septem et nonaginta*, Corpus Christianorum Series Latina 138 and 138A (Turnhout 1973).

<sup>2</sup> Homily 10 dates to 444; Homily 11 probably after 445: CASULA, *Leone Magno*, p. 300 and 305.

<sup>3</sup> CASULA, *Leone Magno*, p. 295-296; 299; 304.

<sup>4</sup> An important general study of Leo's liturgical preaching has been made recently by C. FOLSOM, OSB, *The Liturgical Preaching of St. Leo the Great*, Excerptum ex Diss., Pontificio Instituto Liturgico (Saint Meinrad, Indiana 1990).

*woe to you who are rich, for you have already received your comfort. Woe to you who are well fed now, for you will go hungry.*

There are several key differences between the Matthean and Lucan texts. While Matt 5:3 reads in the Vulgate: *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum*, Luke 6:20 omits the important qualification of "in spirit" (*spiritu*). The Vulgate reads *pauperes* in both Matt 5:3 and Luke 6:20 but the *Itala* version of Luke 6:20 employed an even more concretely material adjective for the poor, *mendici*. Also, the Lucan verses are addressed to the second person plural "you" (*beati pauperes quia vestrum est regnum Dei*), presumably referring to the disciples, while in Matthew Jesus addresses his beatitudes to the crowd and the disciples in the third person plural, making the audience seem one step removed. Other preachers on this verse in Matthew, including Jerome, Augustine and Ambrose, evoke the poor in Matt 5:3 as *egentes*,<sup>5</sup> again a more concrete and less spiritual term than *pauperes*, but not Leo. It is interesting to compare Leo's use of the spiritualised Matthean beatitudes with Gregory the Great who made the Lucan version (vv. 24 and 25) the subject of two admonitions to the preacher in his *Pastoral Rule*.<sup>6</sup> Leo never alludes to the Lucan beatitudes (6:20-22) although he does make several references to Luke 6:36-37.<sup>7</sup>

### *Leo's Use of the Matthean Beatitudes*

In his discussion of the Matthean beatitudes in Homily 95, Leo concentrates on poverty in relation to three of the beatitudes (Matt 5:3, 6 and 7). In commenting on Matt 5:3 he notes that Jesus defined poverty as a spiritual virtue by the qualification "in spirit". The blessing of poverty in spirit is

<sup>5</sup> Charles PIETRI, "Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'empire chrétien (IV<sup>e</sup> siècle)", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 67 (1983), p. 267-300, at 277.

<sup>6</sup> Book 3 chs 2-3 gives instructions on how to admonish differently the rich and poor, and the joyful and the sad.

<sup>7</sup> Both verses are cited in Sermon 17.1. Sermon 43.4 cites Luke 6:37, and Sermon 95.2 cites Luke 6:36: *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est*, a verse analogous to Matt 5:7.

equated with humility. Poverty in itself, which he defines as “that ... which many suffer from hard and heavy necessity”, is not sufficient to win the kingdom of heaven (Serm 95.2).<sup>8</sup> However, the poor have an advantage in that they may more easily acquire humility than the rich, “for submissiveness is the companion of those that want, while loftiness of mind dwells with riches” (Serm 95.2). The rich should, and according to Leo, often do use their abundance to give charitably.<sup>9</sup> Nor is this sort of giving limited to the wealthy: what matters is the will to give rather than the amount given. The poor have a specific lesson to learn from Matt 5:3, which is that they should not seek to improve their situation in this life. Leo invents a new beatitude to express this thought: “Blessed, therefore, is poverty which is not possessed with a love of temporal things, and does not seek to be increased with the riches of the world, but is eager to amass heavenly possessions.” This is Leo at his rhetorical best: while professing not to speak of actual poverty he equates Christ’s injunction to “poverty in spirit” to a call for almsgiving, and encourages the rich to give more and the poor not to challenge the *status quo*.

The blessedness of those who desire righteousness (Matt 5:6) is also a challenge to spurn temporal things, and leads naturally to the blessedness of the merciful (Matt 5:7).<sup>10</sup> Charitable works guarantee freedom from care and the attainment of all desires: “The faith of those who do good is free from anxiety: thou shalt have all thy desires, and shalt obtain without end what thou lovest.” (Serm 95.7). Almsgiving also makes all things pure and produces the next beatitude in the

<sup>8</sup> All translations unless otherwise indicated are taken from P. SCHAFF (ed.), *The Letters and Sermons of Leo the Great*, trans. C. Lett FELTOE, Nicene and Post-Nicene Fathers series 2, vol. 12 (Edinburgh 1894; repr. Grand Rapids MI 1997).

<sup>9</sup> “Notwithstanding, even in many of the rich is found that spirit which uses its abundance not for the increasing of its pride but on works of kindness, and counts that for the greatest gain which it expends in the relief of others’ hardships”. Serm 95.2.

<sup>10</sup> “... as in that passage (cf. Matt 22:37, 39) the care for one’s neighbour is joined to the love of God, so, too, here the virtue of mercy is linked to the desire for righteousness ...” (Serm 95.6).

sequence, purity of heart (Matt 5:8) (Serm 95.7-8). The theme of purification by almsgiving recurs in Sermon 10. Just as the faithful are cleansed by the waters of baptism, so they are cleansed by the purification of almsgiving (Serm 10.3). In this way, as Armitage puts it, “Almsgiving is presented as a kind of second baptism which unites us with Christ and brings us into contact with the efficacy of the saving mysteries.”<sup>11</sup>

In his homily 78 on the Fast of Pentecost, Leo links the purification of fasting with almsgiving: “... if by the purification of fasting and by merciful liberality, we take pains to be set free from the filth of sins.” (Serm 78.4). Such deeds of piety include feeding the poor, healing the sick, and ransoming prisoners. This is an early homily, possibly delivered in the first year of Leo’s pontificate<sup>12</sup> so it is difficult to know whether the reference to the ransoming of prisoners referred to real Romans who had been carried off from North Africa in the Vandal raids of the late 430s or if it is merely rhetorical. By the time of Leo’s ordination as bishop it was some thirty years since citizens of Rome had been enslaved by Alaric’s forces.

### *The Welfare of the Church*

All welfare in fifth century Italy depended on voluntary individual giving. State handouts of bread and meat to the poor were strictly limited to Roman citizens – and these were gradually phased out in the fifth century to be replaced by the church’s welfare. At least three of our sermons pre-date the Italian invasions of Attila the Hun (451-452) and the Vandal leader Geiseric (455). We conclude, therefore, that in these sermons (10, 16, 40 and possibly 78) Leo was dealing with ordinary welfare for Roman citizens rather than emergency measures, even though a large influx of refugees had accompanied Geiseric’s invasion of North Africa in the 430s. Theft and destruction accompanying Alaric’s sack of Rome in 410

<sup>11</sup> ARMITAGE, *Economy of Mercy*, p. 230.

<sup>12</sup> CASULA, *Leone Magno*, p. 295, where the homily for 11 May 441 is identified as possibly Homily 78.

had left the church's wealth severely depleted. The expense of restoring churches that had been destroyed stretched the resources that were available to the poor. In the 440s Leo followed the lead of his predecessor Sixtus III (432-440) in accepting aid from the western emperors for rebuilding purposes and new church constructions.<sup>13</sup> One way of financing the Roman church's charitable works was through city-wide annual collections known as the Collects. The Collects probably took place on the sixth of July, falling in the Octave of Saints Peter and Paul, one of Rome's most important saints' feasts. The collection was undertaken over several days throughout the churches of the seven regions of the city, on different days in different years.<sup>14</sup> Donations consisted of "goods" (Serm 9.3) which would have included food and clothing, as well as money. The distribution of these goods was overseen by deacons (*praesides*).<sup>15</sup> The system of diaconates, brought to the West by Cassian (360-433), was called

<sup>13</sup> Galla Placidia contributed to repairs of *San Paolo fuori le mura*, and Licia Eudoxia contributed to the building of the new *San Pietro in Vincoli*. See A. GILLET, "Rome, Ravenna and the Last Western Emperors", *Papers of the British School at Rome*, 69 (2001), p. 131-167 at 145. Gillett, *ibid.*, adds: "Sixtus and Leo transformed the urban landscape of Rome and its patterns of evergetism; their works, often seen as an expression of the popes' new-found local authority within the city of Rome, occurred in the presence, not the absence, of the western emperors." And at p. 165: "Identifying themselves with the cult of Saint Peter, the emperors patronized the lavish papal recasting of the Roman city-scape."

<sup>14</sup> Cf. Sermones 3 and 4, which mention the second and third days of the Feria, while Sermon 11.2 refers to "next Saturday". In Sermon 10.4, the first collection is said to fall "next Sunday".

<sup>15</sup> *Providenter igitur, dilectissimi, a sanctis Patribus pieque dispositum est, ut in diversis temporibus quidam essent dies qui devotionem fidelis populi ad collationem publicam provocarent; et quia ad ecclesiam maxime ab unoquoque opem quaerente decurritur, fieret ex possibilitate multorum, voluntaria et sancta collectio, quae per praesidentium curam necessariis serviret expensis.* (Serm 11.2). "Providentially and rightly, therefore, most beloved, it was arranged by the holy Fathers, that on different occasions there would be days which would spur the devotion of the faithful to a public collection; and because everyone who seeks help turns to the church most of all, that there would be a voluntary and holy collection from the resources of many, which would provide the necessary expenses through the care of the overseers." My translation.

the “census of the poor” (*matricula pauperum*).<sup>16</sup> Leo was the first Western bishop to organise deacons to oversee this task.<sup>17</sup>

In Homily 10, presented in 444 as the fifth of a series of six sermons on the Collects, Leo emphasises that wealth is not given as one’s own possession but for use in God’s service. This message of godly stewardship is also found in the contemporary anonymous letter to the rich ascetic Demetrias, known as *De vera humilitate*.<sup>18</sup> God gives great wealth in order that the rich may help the poor, nourish the sick, ransom captives, comfort the stranger, and relieve the exile (Serm 10.2). The rich will bring upon their souls starvation, shame and nakedness, if they do not spend their riches on heavenly treasures (Serm 10.2).

*The Doctrine of Self-interested Giving: the redemptive power of alms*

All these homilies place a great emphasis on mercy as a divine quality instilled in all human beings by virtue of being made in the image of God. Citing Matt 5:7, Leo claims that mercy is the greatest of the virtues and without it, the other virtues cannot guarantee eternal life (Serm 10.3):

For although a man be full of faith, and chaste, and sober, and adorned with other still greater decorations, yet if he is not merciful, he cannot deserve mercy: for the LORD says, “blessed are the merciful, for God shall have mercy upon them (Matt 5:7).”

<sup>16</sup> M. ROUCHE, “La matricule des pauvres – Évolution d’une institution de charité du Bas Empire jusqu’à la fin du Haut Moyen Âge”, in *Études sur l’histoire de la pauvreté*, ed. Michel MOLLAT, vol. 1 (Paris 1974), p. 83-110 at 96.

<sup>17</sup> “Étant donné la détresse de Rome après 410, il faudrait peut-être même attribuer, sinon la création, du moins l’organisation des diaconies, à Léon le Grand.” Rouche, “La matricule”, p. 97.

<sup>18</sup> Leo has been put forward as one of two most likely candidates for authorship of this tract, along with Prosper of Aquitaine. See the discussion in B. NEIL, “On True Humility: An Anonymous Letter on Poverty and the Female Ascetic”, *Prayer and Spirituality in the Early Church 4: The Spiritual Life*, eds. P. ALLEN, W. MAYER and L. CROSS (Strathfield 2006), p. 233-246.



Similarly in Homily 11, Leo teaches that works of mercy are what will count on the day of Judgement.<sup>19</sup>

Leo advises that whatever is spent on such acts of mercy is “not lessened but increased” and is laid up for the giver’s eternal reward. The theme of divine accounting, whereby material loss is transformed into spiritual gain, is a favourite.<sup>20</sup> In his interpretation of Matt 5:7, almsgiving is a shortcut to heaven, and the manifestation of true religion.<sup>21</sup> This emphasis on self-interested giving is common to other earlier Western preachers such as Cyprian of Carthage, Augustine of Hippo, and Ambrose of Milan, who also taught that generosity to the poor could legitimately serve selfish ends.<sup>22</sup> Almsgiving aids the salvation of the giver, and gifts given in this life are a deposit made, with interest, for eternal life. Christ, who vol-

<sup>19</sup> *Unde quia dixerat Dominus: Beati misericordes, quia ipsorum miserebitur Deus (Matt 5, 7): omne illud examen quo maiestate praesenti universum iudicaturus est mundum, sub hac ostendit aequitate librandum, ut sola erga inopes operum qualitate discussa, et impiis ardere cum diabolo, et benignis paratum sit regnare cum Christo.* (Serm 11.1). “Whence since the Lord said: *Blessed are the merciful, because God will have mercy on them* (Matt 5:7), he revealed that every test by which he is going to judge the whole world in the presence of his majesty would be measured by this just standard, so that by the single condition of works directed towards the poor, it has been determined both that the unrighteous burn with the devil and that the merciful reign with Christ.” My translation.

<sup>20</sup> Jonathan Mark ARMITAGE, *The Economy of Mercy: The Liturgical Preaching of Saint Leo the Great*, University of Durham PhD Diss 1997, p. 204, in reference to Sermon 9.2, 62-64 (“Food for someone in need is the cost of purchasing the kingdom of heaven, and the one who is generous with temporal things is made heir of the eternal”) remarks: “The reference to ‘purchasing the kingdom of heaven’ is rather shocking to modern ears, but Leo wishes us to consider it seriously”.

<sup>21</sup> “For ‘blessed are the merciful, since God shall have mercy on them;’ nor wilt shortcomings be remembered, where the presence of true religion has been attested.” Serm 78.4; also Serm 16.2: “For that part of his material possessions with which he ministers to the needy, is transformed into eternal riches, and such wealth is begotten of this bountifulness as can never be diminished or in any way destroyed, for ‘blessed are the merciful, for God shall have mercy on them’, and He Himself shall be their chief Reward, who is the Model of His own command.”

<sup>22</sup> See B. RAMSEY, “Almsgiving in the Latin Church: the Late Fourth and Fifth Centuries”, *Theological Studies*, 43 (1982), p. 226-259. Scriptural support was found in Psalms, viz. Ps. 40, 2: *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem, in die mala liberabit eum Dominus*, cited by Leo in Serm 4.2.

untarily made lowly human nature his own, rewards those who give to the poor as if they gave to him (Serm 9.2). Christ, who “considers the needy and poor” (Ps. 41:1) is the face of the poor. As Leo puts it, “Rightly in the needy and poor do we recognise the person of Jesus Christ our Lord Himself ...”.<sup>23</sup>

Leo cites an Old Testament proverb in spelling out the doctrine of self-interested giving most explicitly: “the merciful man doeth good to his own soul” (Prov. 11:17). Not only will God know of the good works but the alms themselves and their beneficiaries will intercede for the giver in Heaven, Leo promises in Sermon 10.4.

### *Who deserves alms?*

Leo makes some distinction between those more and less deserving of alms, showing a strong preference for giving alms to the faithful, as when he cites Gal. 6:10: “While we have time therefore, let all our actions be for the good of everybody, and *especially of those who belong to the household of faith*”. (Serm 10.4). Particularly deserving are those poor who disdain to confess their neediness, and prefer to suffer deprivation than the shame of a public appeal (Serm 9.3).

For Leo, Christian orthodoxy was a pre-requisite for charitable aid. Homily 16 concludes with a condemnation of the Manichean heresy, in which Leo advises his flock to avoid contact with those Manichees “whom disturbances in other districts have brought in great numbers to the city”. These disturbances have been read as referring to Geiseric’s invasion of Africa and occupation of Carthage in 439.<sup>24</sup> Followers of Mani, even though they were refugees in Rome, were not counted among those worthy of receiving alms.

Homily 40, delivered during the fasting season of Lent (1 March 442),<sup>25</sup> takes up the blessedness of those who hunger

<sup>23</sup> Serm 9.3.

<sup>24</sup> See NPNF ser. 2, 12, n. 707 where the date of the fall of Carthage is given as 438.

<sup>25</sup> The date is given by CASULA, *Leone Magno*, p. 296.

and thirst after righteousness. This homily is useful and somewhat unusual in that it spells out exactly who are considered worthy of financial or material assistance. Leo exhorts his hearers to feed the poor, clothe the naked, be kind to the sick and infirm, to exiles, orphans and solitary widows. No amount is too small to give. Rich and poor alike are called to show mercy and goodness, as the fruit of their works is the same.<sup>26</sup>

He warns, however, that such giving in itself is not enough, if it coexists with domestic disharmony and personal misconduct such as drunkenness and wantonness: no dispersing abroad of granaries or disbursement of money compensate for these vices (Serm 40.5). Leo's emphasis on domestic virtues, and especially mercy, is typical of his focus on a lay spirituality that integrates mysticism and social ethics, as Armitage notes,<sup>27</sup> with a concreteness that is sometimes lacking in monastic writings.

*Blessed are the rich? The virtue of spiritual poverty*

A second Lenten homily, Homily 49, makes the point that both material wealth and poverty have the potential for spiritual harm. The one makes people proud and complacent, the other fearful and complaining. Good health can make one careless just as ill health makes one sad. (Serm 49.1) Thus, it is earthly thoughts that are the cause of sin, not the possession of wealth in itself.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> "Doubtless the expenditure of the rich is greater, and that of the poor smaller, but there is no difference in the fruit of their works, where the purpose of the workers is the same." Serm 40.4.

<sup>27</sup> "Leo's achievement is to integrate mysticism and social ethics into a single spirituality which is intended not for monks (as is the case with the writings of someone like John Cassian) but for a lay audience. Such essentially 'mystical' notions as the 'transference of desires', life 'in Christ', the *imago Dei*, the characteristically Greek idea of *theiosis* [sic] or 'divinisation', and the like, are interpreted in terms of a social ethics whereby the divine nature which is the object of Christian contemplation is contemplated not just in the abstract but in the active imitation of the divine attributes." Armitage, *Economy of Mercy*, p. 212.

<sup>28</sup> "... it matters not whether the mind which is given over to earthly thoughts, is taken up with pleasures or with cares; for it is equally unhealthy

Matt 5:7 is used in this homily in an injunction to forgive others as we would wish God to forgive us (Serm 49.5). This is unusual in that it does not recall the obligation to give alms, but in the next breath Leo reminds his hearers that, like forgiveness and reconciliation between enemies, almsgiving is a Lenten duty (Serm 49.6). The delicacies which the Christian denies himself in this fasting season can be given to the weak and destitute. Here we find the striking idea that the rich are blessed through the very existence of the poor, in that it allows them the opportunity to blot out their sins through acts of charity.<sup>29</sup> A similar idea is found in Sermon 4.2.<sup>30</sup>

In Homily 16, given on the Fast of December, the idea of the poor as a vehicle for the salvation of the rich is found again. The December fast, after the autumn harvest, is a most appropriate time for fasting and almsgiving, so "that when all the ingathering of the crops was complete, we might dedicate to God our reasonable service of abstinence, and each might remember so to use his abundance as to be more abstinent in himself and more open-handed towards the poor." (Serm 16.2) This time there is a spiritual purpose for the poor as well: their needy condition allows them to learn the virtue of patience.<sup>31</sup>

to languish under empty delights, or to labour under racking anxiety." Serm 49.1.

<sup>29</sup> "... let him that gives some portion of substance understand that he is a minister of the Divine mercy; for God has placed the cause of the poor in the hand of the liberal man; that the sins which are washed away either by the waters of baptism, or the tears of repentance, may be also blotted out by alms-giving; for the Scripture says, 'As water extinguishes fire, so alms extinguish sin' (Ecclus. 3:30)." Serm 49.6. A similar idea is found in John Chrysostom's homilies.

<sup>30</sup> *Sciendum est etiam quia sicut divites multos, ita pauperes Dominus fecit: quatenus sit Dominum rogandi necessitas, ut qui nihil horum passus est, timeas ne forte patiaris.* "It should be realised that as the Lord made many rich, so also He made many poor: in order that there be a need to pray to the Lord, that you who have suffered nothing, should be afraid lest perhaps you do suffer." My translation.

<sup>31</sup> "For these men God has in His justice permitted to be afflicted with divers troubles, that He might both crown the wretched for their patience and the merciful for their loving-kindness." (Serm 16.1).

### Conclusion

Leo's system of welfare, based on the idea of individual voluntary giving, ultimately did nothing to challenge the *status quo* whereby the elite exploited the services of a vast and cheap source of labour constituted by the poor and very poor. Adopting the Eastern model, Leo was one of the first bishops of Rome to institutionalise the census of the poor, supervised by deacons. As Armitage rightly observes, "This does not make Leo some sort of fifth century socialist ... but it is nevertheless true that (Leo's) vision is a social vision, and that he would regard any spirituality which is separated from its proper social dimension as in some sense defective."<sup>32</sup> The ideals expressed in the beatitudes of Matt 5 matched Leo's social vision perfectly: the "poor in spirit" included both rich and the poor in a material sense – the expression encompassed all those who embraced humility. For the rich this meant showing mercy to those less fortunate than themselves. For the poor it meant being satisfied with the little they had. Both rich and poor were called to give alms according to their means. All such gifts were to be directed through the church, for example in the annual collections for the urban poor. This was intended to avoid the trap of conspicuous individual giving in return for social recognition such as characterised pagan philanthropy and even fourth-century elite asceticism in Rome,<sup>33</sup> although this practice certainly persisted in the fifth

<sup>32</sup> ARMITAGE, *Economy of Mercy*, 189.

<sup>33</sup> F. CONSOLINO, "Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'occidente", in A. GIARDINA (ed.), *Società romana e l'impero tardoantico I. Istituzione, ceti, economie* (Rome 1986), p. 273-306. Some Christian bishops such as Augustine used this model to their advantage, as G. Dunn notes in relation to *De bono viduitatis* 21.26: "Even if Consolino is correct, that aristocratic Christian women of this time engaged in acts of charity in a traditional patron-client manner, seeking personal renown and not specifically because of their Christian identity, what Augustine reveals in this passage is that a Christian bishop was calling upon women to adopt new clients, viz. the Christian poor." Geoffrey D. DUNN, "The Elements of Ascetical Widowhood: Augustine's *De bono viduitatis* and *Epistula* 130", in ALLEN – MAYER – CROSS, *Prayer and Spirituality in the Early Church* 4, p. 247-256 at 252.

century, for example with the dedication of a basilica by the wealthy virgin Demetrias to St Stephen in the time of Leo.<sup>34</sup> Leo singles out no poor person for special mention – his poor are identified by categories, grouped according to their capacity to meet basic needs and their access to social networks: for example, the hungry, the sick, orphans, widows, slaves and refugees. The only criterion for eligibility for aid was orthodoxy. Leo was the first bishop of Rome to develop a thorough theology of self-interested giving, aimed primarily towards the aristocracy, that enabled them to give from their surplus without requiring the radical renunciation espoused by a Melania or a Pinianus, who were so much closer to the spirit of the Beatitudes as expressed in the Gospel of Luke. Leo remained true to the Matthean text, while consistently interpreting<sup>35</sup> the injunction to show mercy to one’s neighbour as a common Christian obligation in a concrete and financial sense.

<sup>34</sup> This is confirmed by the *Liber Pontificalis*, *Vita Leonis* 1, *Liber Pontificalis* 1, ed. L. DUCHESNE (Paris 1884), p. 238, and an inscription recording the dedication: *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* 1, 1765, ed. E. DIEHL (Berlin 1925), p. 343. See NEIL, ‘On True Humility’, *Prayer and Spirituality in the Early Church* 4, p. 245, n. 56.

<sup>35</sup> In all but one of his sermons: Serm 49.5.

*Summary*

The author focuses on seven homilies in which Leo the Great (440-461) makes use of the Matthean Beatitudes to comment on proper attitudes towards wealth and poverty, referring to three verses in particular: (Matt 5:3, 6-7). The author examines how these verses from Matt 5 were interpreted to provide the wealthy with a self-interested reason for giving to the poor. The questions put to the texts include the following: Does Leo interpret the scripture verses in accordance with their original purpose? Does the bishop recommend direct or indirect giving to the poor, i.e. via the church or via individual benefactions? Does he discriminate between “deserving” and “non-deserving” poor? What categories of poor does he identify and does this suggest a personal connection of the bishop to poor individuals? Finally, what kind of social vision did Leo propose, and how did he define his own role as bishop in fulfilling that vision?

# Réappréciation d'une *passio* latine soi-disant barbare ou la richesse littéraire de la *Passio Memorii* mérovingienne (VIII<sup>e</sup> s.)\*

par

Marieke VAN ACKER

(Gand)

La courte et anonyme *Passio* de saint Mémorius (BHL 5915) qui fut créée à l'époque mérovingienne a été considérée par ses deux éditeurs comme une parfaite illustration d'une latinité dite « barbare »<sup>1</sup>. Tant sur le plan du contenu que sur celui de la forme, le texte semblait un échec total, témoin de l'indigence culturelle de l'époque. Mais celui qui s'intéresse aux caractéristiques propres du texte, et le soustrait au mesurage normatif aussi écrasant qu'aveuglant avec la latinité dite « classique », découvre au sein de ce texte des choix socio-linguistiques et littéraires conscients. Dans ce qui suit, je propose une réappréciation de la *Passio Memorii*, dont je tenterai notamment de montrer l'originalité. Ce faisant, je m'inscris dans un courant scientifique, établi depuis plusieurs décennies, qui vise à réhabiliter une époque et à la défaire du sceau négatif qu'une longue tradition lui a imprimé. Amorcée sur le plan historique, cette réhabilitation devait logiquement irradier vers les plans de l'appréciation linguistique et littéraire. C'est sur ce dernier plan que doit être située la présente contribution.

\* Je tiens à remercier MM. Marc Van Uytvanghe et Guy Philippart pour leur lecture critique de cet article ainsi que leurs suggestions pour l'améliorer.

<sup>1</sup> V. *infra*, p. 169.



Une réappréciation implique la révision de la norme à l'aune de laquelle se fait une appréciation ou une évaluation. Les textes de l'époque mérovingienne ont longtemps été considérés comme de pâles représentants d'une latinité finissante. À la fin d'une époque correspondait la fin d'une langue et la fin d'une culture. Mais tant sur le plan historique que linguistique, cette vision décadentiste a été supplantée par une approche plus dynamique : il ne s'agit pas d'une fin mais d'une transformation, d'une métamorphose. Un tel changement de perspective est incompatible avec ce qu'on pourrait appeler la mononormalité antique : l'appréciation du haut moyen âge et de ses formes d'expression par l'unique rapprochement avec le stade antérieur de la société et de la culture antiques. Procéder ainsi équivaut à étouffer la voix d'une époque. Comment la lui rendre ? Dans le domaine littéraire, le défi consiste à faire parler les textes par une analyse combinée des caractéristiques internes et de leur intégration sociale et culturelle. Par la confrontation de ces données on peut tenter de reconstruire le fonctionnement d'un texte. Cette voie est la seule qui permet ensuite un jugement de valeur.

Pour la réappréciation de la *Passio Memorii*, j'ai adopté le canevas suivant : dans un premier temps, je m'intéresserai brièvement au statut historique de saint Mémorius. J'aborderai ensuite le texte même de la *Passion* en m'arrêtant d'abord à ses caractéristiques narratives, puis en analysant ses caractéristiques stylistiques.

### *Le rôle historique du saint*

L'identité historique de Mémorius est totalement obscure, à l'exception de son unique fait de gloire chanté dans la littérature hagiographique : sa mort héroïque face à Attila. Celle-ci est située en 451, à Brolium (auj. Saint-Mesmin<sup>2</sup>) devant la

<sup>2</sup> Cf. A. LONGNON, *Les noms de lieu de la France, leur origine, leur signification, leurs transformations* (publié par P. Marichal et Léon Mirot), Paris, Champion, 1999. Saint-Mesmin (Aube), à la différence de Saint-Mesmin (Côte-d'Or, Loiret, Deux-Sèvres, Vendée), ne réfère pas à Maximinus (n° 1916) mais à Mémorius (n° 1923) : « le second terme est écrit, en 1291, *Mimmy*, les formes intermédiaires ayant été vraisemblablement *Memuir*, et *Memui* ; le son nasal

cité de Troyes<sup>3</sup>. L'historicité de ce faible noyau historique peut, de surcroît, facilement être mise en doute. D'une part, les quelques témoignages à ce sujet ne bénéficient pas de beaucoup de crédit. D'autre part, il existe un important témoignage contradictoire : le premier biographe de saint Loup de Troyes attribue le sauvetage de cette ville aux seules prières adressées à Attila par le huitième évêque de Troyes († 478/479)<sup>4</sup>. Qui plus est, il est probable qu'Attila, qui battait en re-

résulte d'un phénomène assez fréquent dans la région champenoise, où il paraît que Valmy s'est dit vers 1274 *Walemain*, et où Aconin et Saconin (Aisne) répondent peut-être à des primitifs en -iacus ».

<sup>3</sup> Fédérés des Romains installés en Pannonie, Attila et ses Huns ont en effet envahi la Gaule en 451. Après avoir traversé le Rhin, ravagé Trèves et Metz, ils se dirigent vers Paris, qu'ils laissent de côté, puis vers Orléans, que, grâce à l'intervention d'Aétius, ils ne réussissent pas à occuper. Sur leur retour, ils sont battus par une armée de coalition dirigée par Aétius dans les Champs catalauniques (*campus Mauriacus*), vraisemblablement entre Troyes et Châlons, le 20 juin 451. Attila mourra quelques années après, en 453, dans son royaume. Cf. E. A. THOMPSON, *The Huns* (éd. revue de *A History of Attila and the Huns*, 1948), Oxford, 1996, p. 153 sq.

<sup>4</sup> Cf. *Vita Lupi ep. Trecensis*, MGH SRM VII (1920), p. 295-302, § 5 : « *Inter haec nec longa post tempora, imminentibus Hunis, quorum per Gallias ubique diffusus premebat exercitus: quippe cum diversa urbium loca simulatae pacis arte temptaret, alia excidio eruenda urgerit, Tricassinam urbem patentibus campis expositam nec armis munitam nec muris cum infensaret sui agminis densitate, sollicitus pie mentis antestis, recurrens ad nota praesidia, sola ad Dominum intercessione et prece deposita, supernae opis defendit auxilio, in cuius absolutione totius discriminis compressit incendium* » (Et, peu après, les Huns arrivèrent, dont l'armée répandue à travers toute la Gaule exerçait des actions guerrières, en cherchant à séduire certaines cités par la ruse d'une paix feinte, et en en accablant d'autres par la destruction. Et lorsqu'elle se fut apprêtée à dévaster de son dense bataillon la cité de Troyes ouverte sur la campagne, sans armes ou murailles pour la protéger, le pieux évêque s'inquiéta et eut recours à la protection que l'on sait : c'est uniquement par son intervention auprès du Seigneur et après lui avoir confié sa prière, il assura la défense à l'aide du secours céleste et délivra ainsi la cité de tout danger). C'est moi qui traduis.

Voir aussi *AASS*, Iul. VII (dies XXIX), p. 69-72. Selon H. J. Frede, cette vie a été composée soit peu de temps après la mort du saint, soit au VII<sup>e</sup> siècle par un auteur recourant à des sources anciennes (H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller*. Aktualisierungsheft 1999, p. 21). Dans sa thèse récente consacrée aux origines du diocèse de Troyes, I. Crété-Protin plaide également, avec Mgr. Duchesne, pour l'authenticité de la I<sup>re</sup> *Vita Lupi*, qu'elle situe au début du VI<sup>e</sup> siècle, après 511. V. I. CRÉTÉ-PROTIN, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 149-150.

traite après sa défaite face au *magister militiae* Aétius, n'eût pas constitué de réelle menace pour la cité des Tricasses<sup>5</sup>. L'éditeur de la *Passion* dans les *Acta Sanctorum* – Constantin Suysken – tente de sauver le statut historique de Mémorius : soit il aurait été tué avec ses compagnons lors d'une autre invasion barbare – la région de Troyes en connut en effet plusieurs<sup>6</sup> –, soit il aurait bien été tué par Attila et les Huns, mais pas à Troyes et sans avoir été envoyé par saint Loup<sup>7</sup>. Rien n'exclut néanmoins que Mémorius soit un personnage tout à fait légendaire.

Le culte de saint Mémorius, dont le jour de fête tombe le 7 septembre<sup>8</sup>, fut, lui, bien réel, quoique sa diffusion semble

<sup>5</sup> E. A. Thompson montre comment Aétius a tout fait pour ménager la sortie paisible des Huns vaincus de la Gaule (*The Huns*, p. 155-156). I. Crété-Protin, de son côté, met en doute le fait que Loup ait réellement dû protéger sa cité. Elle attribue l'épisode du sauvetage de Troyes, qui « cadre mal avec les faits historiques » au zèle d'un hagiographe désireux d'« attribuer à son héros le mérite, comme d'autres, d'avoir sauvé sa cité » (*Église et vie chrétienne*, p. 140).

<sup>6</sup> Le territoire des Tricasses a subi plusieurs invasions barbares au cours des iv<sup>e</sup> (Alamans) et v<sup>e</sup> (Francs) siècles. Au iii<sup>e</sup> siècle, les chrétiens de Troyes subirent – selon le témoignage de plusieurs *passiones* – l'offensive lancée contre les chrétiens de Gaule par l'empereur Aurélien. Cf. I. CRÉTÉ-PROTIN, *Église et vie chrétienne*, p. 35-37 et p. 83-85.

<sup>7</sup> *Introduction* dans les *AASS*, Iul. VII (dies XXIX), § 6 et § 7, col. 69C sq : « *Primo cogitare quis poterit, in alia quapiam barbarorum incursione occisum esse Memorium cum Sociis, horumque martyrium ex ignorantia veri per conjecturas solum ad Attilam fuisse relatum. Alius conicere poterit, occisum quidem fuisse Memorium cum Sociis suis per Hunnos sub Attila militantes ; at eos non habitasse Trecensi in urbe, nedum missos fuisse a S. Lupo ad Attilam appropinquantem, sed potius in loco habitationis suae oppressos & occisos* ». (Premièrement, on pourrait songer que Mémorius et ses compagnons ont été tués lors d'une autre invasion barbare, et que par manque de connaissance de la vérité, on ait lié leur martyre à Attila par des conjectures. On pourrait également supposer que Mémorius et les siens ont tout de même été tués par des Huns au service d'Attila, mais qu'ils ne vivaient pas à Troyes et qu'ils furent encore moins envoyés par saint Loup vers Attila qui s'approchait, mais qu'ils auraient plutôt été attaqués et assassinés là où ils habitaient). C'est moi qui traduis.

<sup>8</sup> On remarquera que cette date – date de la mort de Mémorius – est assez éloignée de la défaite des Huns, que l'on situe le 20 juin. De plus, en septembre 451, Attila entama sa campagne d'Italie par l'invasion de l'Illyrie orientale. Cf. E. A. THOMPSON, *The Huns*, p. 157.

avoir été restreinte à la région de Troyes<sup>9</sup>. Les données hagiographiques et leurs répercussions artistiques montrent d'autre part un lien étroit avec le culte de l'évêque de Troyes saint Loup<sup>10</sup>. Dans le martyrologe gallican (du Saussay, xvii<sup>e</sup> s.)<sup>11</sup> figure une description assez détaillée des événements qui eurent lieu à Troyes du temps de Mémorius<sup>12</sup>. Elle se termine par la

<sup>9</sup> Saint Mémorius [Nemorius] est cité comme martyr à Troyes dans le martyrologe romain. Baronius, dans les notes qui accompagnent sa réédition de ce martyrologe (1586), renvoie au sujet de Mémorius à différents continuateurs du martyrologe historique d'Usuard de Saint-Germain-des-Prés, comme Maurolycus (xv<sup>e</sup> s.), Molanus (xvi<sup>e</sup> s.) et Greven(us) (xvi<sup>e</sup> s.). En revanche, Mémorius ne figure pas dans le martyrologe original d'Usuard (vers 865), ni dans celui d'Adon (après 850). Pour ces derniers, nous avons consulté : AASS, Iun. VI-VII et Jacques DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard, texte et commentaire*, Bruxelles, société des Bollandistes, 1965 ; Jacques DUBOIS et Geneviève RENAUD, *Le martyrologe d'Adon : ses deux familles, ses trois recensions*, Paris, 1984.

Une rapide enquête dans les différents catalogues de manuscrits liturgiques de Victor Leroquais révèle une concentration géographique remarquable des traces liturgiques référant au culte de Mémorius ; celles-ci se concentrent essentiellement dans le département de l'Aube (Troyes, Montier-la-Celle), avec quelques incursions isolées dans les départements limitrophes (Marne : Saint-Rémi ; Côte d'or : Molesme ; Yonne : Jully-aux-Nonnains) (V. VICTOR LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1937 ; *Les sacramentaires et les missels manuscrits*, Paris, 1924 ; *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934 ; *Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, Mâcon, 1940 ; *Les livres d'Heures de la bibliothèque nationale*, Ps., 1927).

L'absence d'autres noms topographiques renvoyant à Mémorius renforce l'impression d'un culte lié exclusivement à la région de Troyes : selon A. Longnon, *Op. cit.*, les autres Saint-Mesmin ou Saint-Mesmes en France réfèrent tous à Maximinus et non pas à Mémorius. Cf. *supra*, n. 2.

<sup>10</sup> La deuxième *Vie* de saint Loup intègre l'histoire de Mémorius. V. AASS, Iul. VII (dies XXIX), p. 72-82, notamment le chap. 4. Le texte n'est pas édité dans les MGH et n'est pas cité dans le répertoire de H. F. Frede.

Parmi les seize émaux du xvi<sup>e</sup> siècle qui, dans la cathédrale de Troyes, décoraient la châsse de la tête de saint Loup et qui narrent sa vie, deux scènes représentent effectivement le sort de saint Mémorius et de ses compagnons (Cf. le site électronique *Rencontres de Provins* : <http://perso.magic.fr/relet/StLoup/index.htm>).

<sup>11</sup> *Introduction* dans les AASS, Sept. III, § 1-3, col. 68A sq.

<sup>12</sup> AASS, Sept. III (dies VII), § 2, col. 68C-D. Nous résumons : Mémorius est envoyé par saint Loup à la rencontre d'Attila avec six autres martyrs. Ils sont habillés de vêtements sacrés et portent des croix, des insignes et un livre des Évangiles en or. Mais Attila ne se laisse pas impressionner et les fait décapiter. Six martyrs périssent ainsi. Un septième cependant arrive à s'en-

mention des tombes des martyrs dans la crypte de l'église de Saint-Mesmin (à environ 20 kilomètres au nord-ouest de Troyes, sur la Seine), ainsi qu'un coffre en bois dans lequel leurs dépouilles réunies ont été déposées par la suite :

*Horum [corporum] etiamnum antiquissimi tumuli cernuntur in crypta ecclesiae vici, qui jam pridem sub sancti Memorii nomine censetur. Unde postea eruta sacratissima illorum pignora in capsam ligneam illata sunt, quae in sacratio ipsius ecclesiae asservatur.*

(On peut voir les très anciennes tombes de ces corps dans la crypte de l'église du bourg, qui a pris depuis peu le nom de saint Mesmin. Et, par la suite, leur très saintes dépouilles ont été exhumées et déposées dans un coffre en bois qui est conservé dans la sacristie de cette église)<sup>13</sup>.

Ce coffre est également mentionné au xvii<sup>e</sup> siècle par l'historien N. Camuzat<sup>14</sup> et par son successeur N. Des Guerrois<sup>15</sup>. Selon le premier, il a été ouvert le 15 avril 1554 et l'on y a trouvé un crâne avec les paroles suivantes<sup>16</sup> :

fuir et fait venir saint Loup sur les lieux. Les corps sont enterrés.

Je n'ai pu vérifier si la source de ce passage n'était pas la *Passio Memorii* médiévale inédite (cf. *infra*, n. 30) ; le moteur de recherche Médium de l'IRHT n'indique pas de microfilm disponible pour les mss. parisiens où elle figure (BnF, lat. 11755 et 11759).

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, § 2, col. 68E. C'est moi qui traduis.

<sup>14</sup> Nicolas CAMUZAT, *Promptuarium Sacrarum Antiquitatem Tricassinae Diocesis*, Troyes, 1610, fol. 434. Cité dans les *AASS*, Sept. III (dies VII), § 3, col. 68E.

<sup>15</sup> Nicolas DES GUERROIS, *Annales de Troyes en Gaule* (1637), an. 451, § 5. Cité dans les *AASS*, Sept. III (dies VII), § 3, col. 68F.

<sup>16</sup> Il s'agit d'une petite étiquette qu'on appelle dans le jargon un « authentique [de relique] ». Cf. M. McCORMICK, *Origins of the European Economy, Communications and Commerce AD 300-900*, Cambridge UP, 2001, p. 285 : « Relics are often accompanied by "authentics" (Lat. *authenticum*), tiny documents which identify them. The tags are often of high antiquity and display scripts which are extremely rare » ; p. 287 : « The tags identify the saints or, occasionally, holy places from which the relic was supposed to have come, and so point to distant places ». Sur les authentiques, voir encore *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, 9 (1984), 41, qui éditte ceux qui ont été trouvés dans le reliquaire de Conques, dit de Pépin, et qui sont, les uns, mérovingiens, les autres, carolingiens ; *Revue d'histoire de l'église de France* 74 (1988), p. 130-131 : CR signalant une édition de 265 authentiques dans le

*hic habentur ossa S. Memorii martyris cum capite ejusdem, & cum capite S. Lebaudi.*

(Voici les ossements de saint Mémorius le martyr avec sa tête et avec la tête de saint Lebaud)<sup>17</sup>.

La « création » de saints ne fut pas une pratique anormale dans les premiers siècles du christianisme en Gaule<sup>18</sup>. C'était d'autant plus naturel que les pratiques religieuses chrétiennes se superposaient souvent à des pratiques et des lieux religieux païens existants<sup>19</sup>. Ainsi, I. Crété-Protin démonte le cas de sainte Jule et ses compagnons, dont la *passio* n'est autre qu'un plagiat de la *Passio Luceiae et sociorum*, rédigée sans doute pour justifier un culte local – troyen lui aussi – voué à certaines reliques<sup>20</sup>. Comme le montre le même auteur, le diocèse de Troyes a été particulièrement fécond dans la production de *passiones*; la *Passio Iuliae* s'intègre parfaitement dans cette vogue. Et il n'en est sans doute pas autrement de la *Passio Memorii*. Or pourquoi vénérer Mémorius alors que l'église a déjà un protecteur en la personne de Loup ? Le maintien de Mémorius à côté de Loup pourrait s'expliquer par le fait que leurs cultes respectifs répondaient à des besoins différents. Loup est un saint imposant qui s'intègre dans le cercle de saints ayant protégé leur cité des Huns : sainte Geneviève, dont les prières

t. XIX des *Chartae latinae antiquiores* (1986-1987) publié par H. Atsma et J. Vezin.

<sup>17</sup> *AASS*, Sept. III (dies VII), § 2, col. 68F. C'est moi qui traduis. C. Suysken suppose que Lebaud fut un des compagnons de Mémorius.

<sup>18</sup> Selon A. A. R. Bastiaensen, la pénurie d'actes de martyrs historiques – il n'en a pas eu tellement en Gaule – a inspiré la composition d'Actes et de Passions légendaires. V. A. A. R. BASTIAENSEN, *Introduction dans Atti e passioni dei martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, 1987, p. xxxiii.

<sup>19</sup> Sur la résistance, en particulier dans les zones rurales, de traditions païennes, voir par exemple P. PIERRARD, *La christianisation de la France (I<sup>er</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1994, p. 73sq.

<sup>20</sup> I. CRÉTÉ-PROTIN, *Église et vie chrétienne* cit., n. 3, p. 104-107. Un exemple similaire est fourni par I. Wood concernant la création du culte de saint Bénigne par l'évêque de Dijon Grégoire de Langres. L'auteur tente ainsi de démontrer comment les autorités ecclésiales cherchèrent à contrôler, et, si le besoin se fit sentir, à justifier et à christianiser la dévotion populaire. V. I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751*, London/New York, 1994, p. 74.

épargnèrent Paris<sup>21</sup>, saint Aignan, qui protégea Orléans<sup>22</sup>, saint Alpin, protecteur de Châlons<sup>23</sup>. Les importantes capacités thaumaturgiques qu'on attribuait à ce saint-« rempart mystique »<sup>24</sup> assurèrent une grande extension de son culte, jusque dans le midi de la France. Mémorius, de son côté, est un saint de taille beaucoup plus modeste dont l'action fut indissociablement liée et réduite à l'invasion d'Attila et ses Huns. Ce qu'offre cependant Mémorius, et que Loup n'offre pas, c'est la confrontation directe avec Attila. Et c'est là que se trouve peut-être l'origine, l'intérêt ou en tout cas la justification de son culte. Celui-ci s'organise autour d'une confrontation concrète avec le mal, qui est vaincu par la profession de la foi. En fait, Attila semble dans cette optique n'être que la réalisation concrète d'une notion abstraite dans le cadre d'un acte religieux primaire et ancestral : la conjuration rituelle du mal<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cf. *Vita Genovefae virginis Parisiensis* (vi<sup>e</sup> s.), MGH SRM III (1896), p. 215-238.

<sup>22</sup> Cf. *Vita Aniani episcopi Aurelianensis*, MGH SRM III (1896), p. 108-117; SIDOINE APOLLINAIRE, *Epistulae*, VIII, 15, 1 (A. LEDOYEN éd., Paris, Les Belles Lettres, 1970, t. III, p. 126); GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber Historiae Francorum*, Lib. II cap. 7 (MGH SRM I, 1 (1885), p. 48 sq.).

<sup>23</sup> Le rôle historique de saint Alpin a sans doute été fort modeste, mais il a tout de même été vénéré comme protecteur de Châlons. Cf. E. PAILLARD, « Confrontation de saint Loup, évêque de Troyes, de saint Alpin, évêque de Châlons, et d'Attila, en 451 » dans *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne*, t. 87, Châlons-sur-Marne, 1972, p. 49-55.

<sup>24</sup> I. CRÉTÉ-PROTIN, *Église et vie chrétienne* cit., n. 3, p. 182.

<sup>25</sup> Au temps de la rédaction de la *passio*, il est fort probable qu'Attila ait été considéré comme l'incarnation parfaite du mal, l'antipode diabolique des hommes saints, notamment dans les milieux ecclésiastiques gaulois, comme le serait plus tard Mahomet (Cf. M. VAN ACKER, « La fin de Mahomet dans ses biographies occidentales latines du Moyen Âge et les racines de ses motifs dans l'hagiographie », dans *Litterae Hagiologicae*. Bulletin d'Hagiologia, Atelier belge d'études sur la sainteté, 6 (2000), p. 6). Cette interprétation d'Attila comme *flagellum Dei*, venu pour punir la mauvaise voie prise par les hommes n'est en réalité qu'une des versions d'Attila entrées dans les croyances populaires. Typiquement ecclésiastique (On la retrouve e.a. dans l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours, MGH SRM I, 1 (1885), II, 5, p. 45 sq.) puis transmise à la littérature épique franco-italienne (*Atli-epos* de Niccolò da Cäsola au xiv<sup>e</sup> s.), elle s'oppose à deux autres créations que l'on retrouve respectivement dans la tradition allemande des *Nibelungen* (Etzel y est un personnage royal inoffensif de second plan) et dans la tradition scandinave des *Edda* (Atli dans deux récits eddiques est un roi cruel). Elles seraient toutes trois déjà

La *Passio Memorii* propose ainsi un mariage original du sacrifice rituel païen et de la dramaturgie cosmique qui est le propre de toute hagiographie, voire de la religion chrétienne elle-même<sup>26</sup>.

### L'hagiographie

Saint Mémorius s'inscrit dans l'hagiographie par l'intermédiaire de deux textes. Le plus ancien est la très courte *Passio Memorii presbyteri et martyris*, dont le manuscrit est daté de la fin du VIII<sup>e</sup> ou du début du IX<sup>e</sup> siècle. Deux éditions en ont été faites. Une première en 1750 dans les *Acta Sanctorum* par Constantin Suysken<sup>27</sup>, une seconde, celle que nous avons utilisée, par Bruno Krusch dans les *Monumenta Germaniae Historica*<sup>28</sup>. B. Krusch mentionne une seconde *Vita Memorii* (non éditée<sup>29</sup>) plus tardive, trouvée dans deux manuscrits respectivement du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> s., qui proposent une compilation d'informations douteuses sur l'expédition d'Attila. Ce deuxième texte entretiendrait des liens avec la seconde *Vie* de saint Loup de Troyes. Les deux textes auraient en commun avec la première *Passio* la scène de confrontation du roi des Huns avec les messagers troyens. Ils seraient cependant de caractère plus fantaisiste. Ainsi, le sort d'Attila, qui n'offre rien de particulier dans la *Passio Memorii* ancienne, devient plus tragique dans les textes ultérieurs : il meurt en tombant de son cheval et demande d'être enterré auprès du saint. C'est ce qu'on peut également lire dans les brefs *Actes de Mémorius* cités par N. Camuzat dans

présentes dans l'*Histoire des Goths* de Jordanès (VI<sup>e</sup> s.). Cf. *Lexikon des Mittelalters*, sous les entrées *Attila*, *Attilieder*, *Etzel*, *Nibelungenlied*. Toutes trois sont très éloignées de l'identité – complexe – de l'Attila historique. V. E. A. THOMPSON, *The Huns*.

<sup>26</sup> Cf. Paul VEYNE, *Quant notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, 2007, p. 41-42.

<sup>27</sup> *AASS*, Sept. III (dies VII), p. 70-71. C. Suysken n'a pas travaillé sur le manuscrit même, mais sur une copie qu'en avait faite son collègue bollandiste Daniel Papebrochius (Papenbroeck) († 1714).

<sup>28</sup> *MGH SRM* III (1896), p. 102-104. Krusch présente le texte comme la *Vita Memorii*, en dépit de l'intitulé latin de « *passio* ».

<sup>29</sup> *Codex Parisiens. latin*. n. 11755 du XIII<sup>e</sup> s. et n. 11759 du XIV<sup>e</sup> s.



son *Promptuarium*, et qui semblent être tirés de la seconde *Vie* de saint Loup<sup>30</sup>.

À la lumière de ce qui a été dit sur l'origine du culte de Mé-morius, il est sans doute plausible d'attribuer la rédaction de la première *Passio Memorii* à un clerc de la région de Troyes. Quant à la date, Bruno Krusch situe sa rédaction au début du VIII<sup>e</sup> siècle, en se fondant sur la langue : « l'auteur utilise un langage tellement barbare qu'il est certainement impossible qu'il ait vécu du temps de Charlemagne<sup>31</sup> ». Il avance en outre comme arguments primo, la façon – mérovingienne et propre à l'époque, dit-il – de compter les jours du mois : *quod mensis september facit dies septem*, pour dire « le 7 septembre » ; et secundo, l'utilisation du terme *silentium* à la place de *psallentium*, attestée dans deux manuscrits de la fin du VIII<sup>e</sup> ou du début du IX<sup>e</sup> siècle du *Liber Historiae Francorum*<sup>32</sup>. Il peut peut-être paraître curieux qu'une *passio* aussi peu conformiste ait encore vu le jour aussi tardivement, vu qu'un raffermissement de l'orthodoxie – soutenu par un monachisme revigoré – caractérise l'Église gauloise dès le VII<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>, mais d'autre part, les cou-

<sup>30</sup> Cf. *Introduction* par B. Krusch dans les *MGH*; *Introduction* dans les *AASS*, Sept. III, § 4, col. 68F sq.

<sup>31</sup> « Sermone latine utitur tam barbaro, ut eum tempora Karoli M. non vidisse pro certo haberi possit » (*Introduction* à l'édition dans les *MGH*). C'est moi qui traduis.

La *Passio Memorii* n'est pas reprise dans l'inventaire de H. J. Frede, ni dans la *Clavis Patrum Latinorum*.

<sup>32</sup> *Cum gloria et psallentio* [*silencio*] *maximo* (*silencio* dans les mss B1a [Londin. Brit. Libr., Arund. 375] et B2a\* [Vatican. Palat. 966]); *cum hymnis et psallentio* (*silentio* dans le même B2a\* [Vatican. Palat. 966]); voir *MGH SRM II*, p. 299 et 304. La date est confirmée par E. A. Lowe pour Vatic. Palat. lat. 966 : Cf. *Codices latini antiquiores*, Part I The Vatican City, Oxford, Clarendon Press, 1934, n° 98 : « pré-caroline minuscule saec. VIII ex. (post A.D. 786; written presumably at Lorsch) ».

<sup>33</sup> P. PIERRARD, *La christianisation de la France* cit., n. 16, p. 142 sq. Saint Colomban († 614) notamment fut à l'origine de cette nouvelle rigueur, centrée sur la Bible. La *Passio Memorii* n'est pourtant pas tout à fait isolée dans son genre. Ainsi, la *Passio Iusti*, dont la rédaction semble être postérieure au deuxième quart du VII<sup>e</sup> siècle, est décrite par M. Coens comme « une histoire d'allure presque grand-guignolesque » dont « le caractère à la fois naïf et inculte (...) – vrai scénario pour théâtre populaire – saute aux yeux ». V. M. COENS, « Un fragment retrouvé d'une ancienne passion de S. Just, martyr de Beauvais » dans *Analecta Bollandiana*, 74 (1956), p. 89 et 96. Les parallélismes entre les deux

rants modernes dominants n'ont jamais empêché les productions archaïsantes. Il n'est donc pas possible d'établir sur cette base un « terminus ante quem » ; il n'y a que la date du manuscrit de Montpellier qui la fixe, c.-à-d. le VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s. Pour ce qui est du *terminus post quem*, les choses sont plus claires vu les liens que le texte entretient avec la *Passio Iuliani*, document du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.<sup>34</sup> consacré à ce saint auvergnat très populaire au V<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Je reviendrai sur les rapports entre les deux textes.

D'après les éditeurs, le texte n'est conservé que dans un seul manuscrit<sup>36</sup>. Venant de Saint-Étienne d'Autun, celui-ci, qui appartenait à la bibliothèque de Jean Bouhier à Dijon<sup>37</sup> du temps de C. Suysken, est aujourd'hui conservé à Montpellier<sup>38</sup>. Si l'absence d'autres manuscrits n'exclut pas pour autant l'existence d'une tradition manuscrite, il semble bien qu'elle ait été fort limitée, et qu'elle n'ait sans doute pas été continuée au-delà du IX<sup>e</sup> siècle.

documents, tant au niveau hagiographique que narratif et stylistique, appellent une étude approfondie du fonctionnement socio-littéraire et socio-linguistique de ces textes.

<sup>34</sup> Cf. H. F. FREDE, *Kirchenschriftsteller*, p. 72.

<sup>35</sup> Au VI<sup>e</sup> s., Grégoire de Tours († 593) en particulier voua une fervente dévotion à saint Julien. Il consacra un livre entier de ses huit *Libri miraculorum* à la passion et aux miracles de saint Julien (*Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani*, MGH SRM I (1885), p. 562-684) et se chargea de pourvoir de reliques différentes églises à Tours et dans les alentours. De ce fait, la région devint un centre important du culte de saint Julien, d'où il put se répandre vers le Nord, jusqu'à ce qui constitue la Belgique actuelle.

<sup>36</sup> Cf. la fiche signalétique du texte BHL 5915, sur le site BHLms (<http://bhlms.fltr.ucl.ac.be>).

<sup>37</sup> Il s'agit d'une énorme collection de livres rassemblés au cours des générations par différents membres de la famille Bouhier. Du temps de Jean IV Bouhier (1673-1746), homme de lettres érudit et illustre à son époque, cette bibliothèque fut amenée au comble de sa notoriété et était ouverte à tout littérateur ou savant qui en formulait la demande. Cf. G. PEIGNOT, *Souvenirs relatifs à quelques bibliothèques particulières des temps passés*, Paris / Dijon, 1836, p. 5-13.

<sup>38</sup> Cf. *Analecta Bollandiana*, 34-35 (1915-16), p. 228-305 : *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Bibiothecae scholae Medicinae in Universitate Montepessulanensi*; p. 251-254 : relevé du contenu du codex n° 55 (proposant essentiellement des passions, notamment celles de saint Patrocle et de sainte Julie, tous deux martyrisés à Troyes); fol. 216v-218 : *Passio Memorii*. V. aussi *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques des départements*, publié sous les auspices du ministre de l'instruction publique, t. I, Ps. Imprimerie nationale, 1849. p. 307-308.

*La structure narrative de la Passio Memorii*

Avant de m'intéresser à la progression narrative, je propose ci-dessous un résumé de la *Passio* :

- § 1: Ouverture (traditionnelle)
- § 2: Alors qu'Attila et ses Huns sèment la terreur en Gaule, l'évêque Loup de Troyes reçoit l'ordre divin – par l'intermédiaire d'un ange qu'il voit en songe – d'envoyer à la rencontre d'Attila douze enfants, qu'il doit baptiser, en la compagnie du prêtre Mémorius, des diacres Félix et Sensat et du sous-diacre Maximien. Il pourra ainsi sauver la cité de Troyes.
- § 3: À l'aube, le cortège quitte la cité sous les regards de la foule et les bénédictions de Loup. Il rencontre Attila à Brolium (aujourd'hui St.-Mesmin). Celui-ci est terrifié et tombe de son cheval. Mémorius lui dit qu'ils sont les messagers de l'évêque Loup, et qu'ils viennent le sommer d'épargner Troyes.
- § 4: À l'instigation de son conseiller, Attila fait décapiter les diacres et les enfants, et brûler les croix qu'ils portaient. Il épargne Mémorius afin qu'il annonce tout cela aux siens. Une étincelle du feu où brûlent les croix vient frapper alors l'œil de l'échanson du roi. Mémorius le guérit par l'imposition de la croix.
- § 5: Échange entre Attila et Mémorius: le saint fait dire au roi qu'il croit en Dieu, quel est son nom et celui de son intendant. Celui-ci s'indigne, crie à la sorcellerie et ordonne de tuer Mémorius. Le saint est décapité après avoir adressé une prière à Dieu.
- § 6: Attila fait jeter la tête du saint dans la Seine. Le sous-diacre Maximien, qui suit les événements à distance, trouve les corps des martyrs et voit comment les ennemis s'entretuent pour le butin de vêtements.
- § 7: Le jour suivant, Maximien trouve l'habit de Mémorius et en couvre son cadavre. Il se rend ensuite à Troyes pour tout rapporter à Loup, qui s'en remet à Dieu. Mémorius est enterré ainsi que ceux qui sont morts avec lui. Après vingt jours, Maximien reçoit d'un ange l'ordre d'aller trouver le pêcheur Piménus et de jeter les fi-

lets dans la Seine à un endroit précis. Ils repêchent la tête du saint.

§ 8: En transportant la tête à la tombe, ils rencontrent une fille possédée qui est aussitôt libérée de son démon.

La *Passio Memorii* frappe d'abord par la simplicité presque outrancière de son contenu, qui n'a pas manqué de frapper l'éditeur Bruno Krusch. Ce dernier, en vrai positiviste, écrit à propos de l'auteur :

L'homme stupide ou plutôt ridicule s'imagine un dialogue entre le roi et le saint d'une simplicité presque inouïe ; il veut faire croire qu'Attila a déclaré être chrétien et qu'à la demande du prêtre de Troyes il a indiqué son nom et celui de son intendan<sup>39</sup>.

Le prédécesseur de Krusch, le bollandiste Constantin Suysken, avait également eu du mal à analyser le statut narratif du texte, qu'il tente d'expliquer par la combinaison de lacunes à la fois informationnelles et langagières :

il s'y trouve quelques miracles qui sont racontés d'une manière pas très crédible, soit cela est dû à l'ignorance de la langue latine, parce que cet auteur ne savait pas suffisamment bien exposer les faits en latin, soit au manque de connaissance, parce qu'il n'était pas suffisamment au fait de ces choses, soit encore par un manque à la fois au niveau de la science et de la langue. Ce qui est certain, c'est que les lois grammaticales n'étaient pas suffisamment connues de cet auteur ; comme il est tombé dans beaucoup de solécismes, et qu'il laisse le style boiteux en beaucoup d'endroits<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> C'est moi qui ai traduit : « Colloquium inter regem et sanctum habitum simplicitate fere inaudita finxit homo stolidus vel potius ridiculus, qui credi voluit, Attilam christianum se professum esse quaerentique presbytero illi Trecensi et suum et praefecti nomen indicasse ». Cf. *Introduction* à l'édition dans les *MHG*.

<sup>40</sup> C'est moi qui ai traduit : « ... mirabilia quaedam continent modo non admodum credibili relata, sive id acciderit ignorantia Latini sermonis, quod scriptor ille non satis noverit Latine facta exponere, sive defectu cognitionis, quod non satis de rebus ipsis fuerit edoctus ; sive demum defectu sufficientis scientiae factorum simul et sermonis. Id certum est leges grammaticales non satis fuisse huic scriptori notas ; cum in soloecismos inciderit multos, et phrasim multis in locis relinquat hiulcam ». Cf. *Introduction* à l'édition dans les *AASS*.

Dans la *Passio Memoriae*, le saint protagoniste ne s'illustre que par un seul acte de gloire qui implique directement sa fin. Le récit ne fournit aucun renseignement, ni sur l'origine de Mémemorius, ni sur sa vie antérieure, ni sur sa dévotion ou ses vertus. Il raconte simplement comment ce prêtre fut envoyé à la rencontre d'Attila par l'évêque Loup de Troyes, en la compagnie de trois diacres et douze enfants. Ils seront ainsi livrés en tant qu'otages, leur mort épargnant la cité de Troyes de l'invasion des Huns grâce à l'intervention divine. Le noyau du texte est une confrontation verbale entre Mémemorius et Attila, au cours de laquelle Mémemorius obtient que le roi des Huns prononce une confession de foi. Ensuite, le sacrifice du saint permet à la cité d'être épargnée, et l'invention (*inventio*) de son corps signifie la protection pour ceux qui le vénèrent.

Ridicule, tout cela? C'est, me semble-t-il, un jugement un peu rapide et par trop facile, d'autant plus que le texte s'intègre clairement dans le tissu culturel de la société à laquelle il était destiné.

La structure narrative de la *Passio Memoriae* ne manque en effet pas de rappeler celle des *acta martyrum*<sup>41</sup>. Ceux-ci proposent des descriptions de procès, des confrontations avec un juge terrestre et d'exécutions de chrétiens en raison de leur foi. À la différence des *passiones*, l'accent dans les *acta* est mis sur le comportement héroïque du martyr et non sur sa souffrance<sup>42</sup> : le martyr sait que sa mort signifie sa naissance à la gloire. Le noyau des *acta* est une partie dialoguée entre le saint et son juge au cours de laquelle le saint confesse et confirme sa foi en Dieu. Souvent, le magistrat demande le nom de l'inculpé – il s'agit d'une procédure classique de l'interrogatoire –, suite à quoi les martyrs préfèrent préciser qu'ils sont « chrétiens »<sup>43</sup>. De ce noyau, la *Passio Memoriae* propose l'inversion suivante : Mémemorius accorde de communiquer son nom à Attila, à condition que ce dernier affirme croire en le Dieu de Mémemorius. En plus : Mémemorius réussit ensuite – comme pour entériner son

<sup>41</sup> Dans les *AASS*, le texte est d'ailleurs présenté comme étant des « *acta* », à la différence de B. Krusch, qui utilise l'intitulé « *vita* ».

<sup>42</sup> Cf. A. A. R. BASTIAENSEN, *Acti e passioni* cit., n. 15, *Introduzione*, p. x.

<sup>43</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1966, p. 184.

emprise – à ce que le roi des Huns lui communique lui-même son nom et celui de son intendant. Ainsi, ce n'est pas Mémorius qui prononce son *credo* mais il le fait prononcer par son « juge », Attila. À titre de comparaison, voici confrontés le passage central de la *Passio Memorii* un extrait des *Acta Maximiliani*<sup>44</sup>.

<i>Passio Memorii</i> , § 5.	<i>Acta Maximiliani</i> , § 1, 2-3 <sup>45</sup> .
Et ait rex ad sancto Memorio : ' <u>Quod est nomen tuum</u> ?' Respondens autem sanctus Memorius : 'Si credis in Deum meum, quem ego adhorro, dico tibi nomen meum'. Respondens rex : 'Credo'. Et ego tibi dico : 'Memorius vocor. Dic ergo tu, rex, nomen tuum, si credis in Deum meum, vel praefectus tuus dicat nomen suum'. Et ait rex : 'Ego Atthelam nomen habeo, et praefectus meus Selenus vocatur'.	Dion proconsul dixit : « <u>Quis vocaris</u> ? ».  Maximilianus respondit : « Quid autem vis scire nomen meum ? Mihi non licet militare, quia christianus sum ».  Dion proconsul dixit : « Apta illum ». Cumque aptaretur, Maximilianus respondit : « Non possum militare ; non possum malefacere ; christianus sum ».

Il me semble que ce procédé ne relève pas tellement de la stupidité ou de l'ignorance, comme le prétend Krusch, mais d'un jeu très fin sur le topos du *credo* des martyrs et sur la valeur rituelle de la demande du nom. Donner son nom n'est-ce pas se soumettre, donner prise à ? Voilà ce que craint le *praefectus* : l'emprise magique ; et c'est bien ce que tente Memorius. Dans cette optique, il est intéressant de référer à la *Passio Sebastiani* (texte qui doit dater de la première moitié du v<sup>e</sup> s.), dans lequel les candidats au baptême sont invités à donner leur nom :

Quia ergo daemones omnes, qui sunt tenebrarum filii, contristantur, et omnes angeli sancti, qui sunt filii luminis, gratulantur, accedat unusquisque, et det nomen suum, ut hodierno die usque ad vesperum percurrente ieiunio, festivum baptismatis sacramentum oportunitatem inveniat<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Actes rédigés le 12 mars 295. Cf. DELEHAYE, *Les passions*, p. 234.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>46</sup> Édition de la *Passio Sebastiani* par Ángel FABREGA GRAU (éd.), *Pasionario Hispánico*, Madrid, 1953-1955, § 41. C'est moi qui souligne.

Mais plus que les ressemblances avec les *acta martyrum*, ce qui doit nous retenir, c'est que la *Passio Memorii* entretient une relation particulière avec la *Passio Iuliani* (Auvergne, v<sup>e</sup>/vi<sup>e</sup> s.)<sup>47</sup>, voire semble s'en être inspiré. Ce texte narre comment Julien († vers 385), un militaire converti au christianisme par saint Ferréol, s'enfuit de Vienne sur les conseils de Ferréol pour échapper aux persécutions contre les chrétiens. Il fut cependant retrouvé et décapité à Vincella (aujourd'hui Saint-Ferréol-des-côtes, en Puy-de-Dôme). Son corps fut trouvé par deux vieillards, qui le transportèrent à Brivate (Brioude en Haute-Loire) pour l'y enterrer et où il fut à l'origine de plusieurs miracles. Du point de vue narratif, la *Passio Iuliani* offre une progression tripartite fort similaire à celle de la *Passio Memorii*:

(1) demande de saint Ferréol	§ 1 introduction § 2 cadre historique: la cité de Vienne est menacée par un raid sous la direction d'un certain Crispin, visant la persécution des chrétiens. Ferréol somme Julien de s'enfuir.
(2) confrontation avec les persécuteurs (sous la direction d'un certain Crispin)	§ 3 Julien obéit et se rend en Auvergne, où il se cache dans la cabane d'une femme âgée. Il est cependant repéré et se rend spontanément à ses persécuteurs, désirant obtenir la palme du martyre. Après une brève prière, il est décapité. Ses assassins prennent sa tête pour la montrer aux Viennois.
(3) invention du corps et miracles.	§ 4 Deux hommes âgés viennent prendre le corps et l'enterrent à Brioude. Après avoir accompli cette tâche, ils récupèrent la force de leur jeunesse. Un riche espagnol emprisonné à Trèves risque de subir la peine capitale. Mise au courant, sa femme se met en route pour récupérer le corps.

<sup>47</sup> *MGH SRM I*, p. 429-431.

	<p>En passant par Brioude, elle rencontre les vieux, à qui elle explique son malheur.</p> <p>§ 5 Les vieux lui narrent ce qui leur est arrivé. Elle se rend sur la tombe de Julien et promet d'y construire une chapelle si son mari s'en sort. Le vœu est exaucé et la promesse tenue.</p> <p>§ 6 la renommée de saint Julien éclate. Une basilique est construite sur sa tombe. Des miracles y ont fréquemment lieu.</p>
--	--

Un autre parallèle se situe au niveau des relations entre les personnages : Mémemorius est patronné par saint Loup ; saint Julien l'est par saint Ferréol. La relation est davantage manifeste puisque que l'auteur de la *Passio Memorii* a emprunté à ce prédécesseur plusieurs phrases et syntagmes :

<i>Passio Memorii</i>	<i>Passio Iuliani</i> <sup>48</sup>
<i>Peculiaris patroni nostri, qui urbem Tricassium civitates gloriosum sanguinem illustravit, sublimem adque venerabilem passionem ...</i> (102.3-4)	<i>Sublimem atque venerabilem passionem Arvernae urbis beatissimi Iuliani martyris, cuius patronum sibi plebs haec venisse congaudet, - non ille martyrium fugiens in hac urbem advenit, sed Christus pro delictis nostris intercessorem tribuens, ut urbs vel plebs haec et tanti martyris tutillam muneretur -, quoniam passionem eius necdum intercoepit oblivio, vel nunc oportet eadem fidelibus scribi et in tempora seculura transmitti.</i> (429.18)
<i>Ad ille sacer sanguinis suis unda perfusus est.</i> (103.22)	<i>At ille sacri sanguinis sui unda perfudit.</i> (430.6)
<i>Ad ille, extracto gladio, amputavit caput eius ad exemplum caeterorum, qui orbem Tricassium morabantur.</i> (103.20-21)	<i>Ad illi nihil morati, extracto gladio capud eius amputantes atque exemplum ceterorum qui in Vienne civitate morabantur capud sancti martyris redeuntes secum detulerunt.</i> (430.3)
<i>Peculiaris patroni nostri, qui urbem Tricassium civitates gloriosum sanguinem illustravit, sublimem adque venerabilem passionem ...</i> (102.3-4)	<i>-peculiaris patroni nostri Iuliani martyris referta virtutibus</i> (431.3) <i>-intercessionibus peculiaris patroni nostri Iuliani martyris</i> (431.6)

<sup>48</sup> MGH SRMI, p. 429-431.



D'autre part, de par son intrigue particulière, la *Passio Memorii* semble également faire référence à une pratique traditionnelle : la conjuration rituelle du mal afin de protéger le territoire d'une cité. À la regarder de plus près, elle présente tout à fait le schéma d'une pratique païenne bien connue qu'on retrouve également chez les Romains : le « *do ut des* ». C'était l'offrande faite aux dieux en échange d'un service demandé. Fréquente dans des contextes de danger, de maladie et de guerre, elle se déroulait généralement en deux étapes : d'abord l'acte de serment (*votum*), puis la réalisation de l'offrande (*votum solvere*) où l'objet est transmis à la divinité invoquée et devient saint par cette même occasion<sup>49</sup>.

Le sacrifice humain qui caractérise la *Passio Memorii* – Mémemorius et ses compagnons se font livrer en tant qu'otages destinés à être tués par Attila – la rapproche d'une expression particulière de l'*actus votendi* : la *devotio*, pratiquée quelquefois, semble-t-il, chez les Romains<sup>50</sup>. Ici l'offrande était en effet humaine : afin d'obtenir la victoire d'une bataille, le chef de guerre en personne ou un de ses légionnaires était au préalable rituellement offert aux dieux. Si l'offrande était acceptée, et que la personne élue périssait dans la bataille contre l'ennemi, les dieux s'obligeaient en contrepartie à détruire ce dernier. Venu sans doute de la nuit des temps – il suffit de consulter le Motif-Index de S. Thompson pour s'en convaincre<sup>51</sup> –, ce genre de pratique de rançons humaines ne semble pas tout à fait éradiqué des croyances populaires du début du Moyen Âge. L'on pourrait établir un rapport avec l'attitude de Ver-

<sup>49</sup> *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sous l'entrée *Weibung*.

<sup>50</sup> *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sous l'entrée *devotio* : « Im Kampf konnte der röm. Feldherr sich oder einen Legionär zusammen mit dem feindlichen Heer den Unterirdischen weihen. Der devotierte suchte den Tod im Kampf. Nehmen die Götter an, verpflichten sie sich als Gegenleistung zur Vernichtung des Feindes. Das Besondere ist, dass die Leistung im voraus dargebracht wird ».

<sup>51</sup> Cf. Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-literature, A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval Romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, 6 vol., Bloomington, 1932-1936 (*Indiana University Studies*, 19-23, notamment sous la rubrique S 200-299 « cruel sacrifices »).

cingétorix, lorsqu'il se rendit à César devant Alésia, et avec celle de Clovis lorsqu'il promet de se convertir au christianisme si le « dieu de Clotilde » l'aidait à vaincre les Alamans<sup>52</sup>. Cette intertextualité rituelle pourrait expliquer l'emphase avec laquelle Mémorius annonce au roi des Huns qu'il est et pourquoi il est venu :

*Nos sumus misi [= missi] ad [= a] sancto Lupo episcopo. Tibi notum sit, ut civitatem huic [= hanc], unde egressi sumus ad te, eam non permittas captivare [= captivari] nequae [= nec] incendium [= incendio] concremare [= concremari] (103.25-27).*

(Nous avons été envoyés par l'évêque saint Loup. Que tu le saches bien, afin que la cité d'où nous sommes venus vers toi, tu ne permettes pas qu'elle soit assiégée ou brûlée.)

À la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, on pourrait se demander si *notum* ne devrait pas être lu plutôt comme *votum* et que Mémorius, s'il fait semblant de s'adresser au roi des Huns, s'adresse en réalité à Dieu : « tibi votum sit » : « Que ce soit pour toi une offrande »<sup>53</sup>. Cette hypothèse, pour téméraire qu'elle soit, offre l'avantage de mieux coller à la valeur des faits décrits. Si la *Passio Memorii* n'est pas très explicite dans ce contexte, la deuxième *Vie* de saint Loup est plus directe. Il est en effet dit explicitement, par l'intermédiaire d'un ange, que Dieu appelle au ciel, nommément, un certain nombre d'ouailles

<sup>52</sup> Cf. G. SCHEIBELREITER, « Clovis le païen, Clotilde la pieuse » dans *Clovis, histoire et mémoire*. Actes du colloque international d'histoire de Reims (sous la direction de M. Rouche, t. I, *Clovis et son temps, l'événement*, Paris, 1997, p. 361 : « Le péril des Francs dans la bataille enseigne la prière à Clovis ; mais quelle est cette prière au comble du désespoir ? C'est une longue profession de foi, une argumentation sur l'impuissance de ses propres dieux, une promesse d'après le principe connu : do, ut des ! ».

<sup>53</sup> Il ne s'agit pas ici d'une simple question paléographique. S'il est vrai que *votum* et *notum* semblent présenter la possibilité d'être très proches dans certains caractères souvent tortueux en vigueur à l'époque qui nous concerne (Cf. J. STIENNON, *Paléographie du Moyen âge*, Paris, 1973, p. 79sq ; B. BISCHOFF, *Paléographie de l'Antiquité et du Moyen âge occidental*, Paris, 1985, p. 113sq.), il se peut aussi qu'un transcritteur carolingien – le ms. date du ix<sup>e</sup> siècle – ait consciemment revu le texte afin de lui ôter, conformément aux prescriptions de Charlemagne (*Admonitio generalis*, 789), ce parfum de pratique païenne.

troyennes<sup>54</sup>. Les enfants ne sont donc pas simplement envoyés à la rencontre d'Attila, mais à une mort héroïque par laquelle ils rachètent le salut de leur ville. N'est-ce pas éloquent que le sang versé par Mémorius et ses compagnons soit considéré, de nos jours, comme la rançon du peuple<sup>55</sup>? Dans cette optique, quelle belle coïncidence – ou s'agit-il d'une trouvaille littéraire? – que le nom de Mémorius, si proche de la notion de *memoria*, que saint Augustin avait définie comme « le présent du passé<sup>56</sup> » et qui signifie « la victoire sur la mort et l'oubli à travers la commémoration et le souvenir<sup>57</sup> ». Fonctionnant parfaitement dans la conception augustinienne du temps où le passé, le présent et l'avenir sont en cheville<sup>58</sup>, la *Passio Memorii* a pour objectif de réactualiser, de par sa récitation<sup>59</sup>, le sacrifice du saint pour le bien-être de ceux qui l'écoutent et s'appliquent à tenir pour exemple la fermeté de sa foi. C'est ce qui doit les sauver des maux futurs.

<sup>54</sup> AASS, Iul. VII (dies XXIX), cap. 4, par. 38: « Nec solum urbem a concremantibus flammis eruit Dominus, sed etiam excedens vota tua, quosdam tuorum per coronam martyrii vocat ad aethereos coetus ». (...). « Cum ergo ferox ille hostis appropinquaverit sedibus tuis, humilians te in hoc sicut in omnibus aliis, praetitulatos fratres obviam mittas illis, ferentes signa dominicae Crucis, cum Evangeliorum textibus, quia sic eos ad aeterea vocat Christus ».

<sup>55</sup> Cf. le site électronique *Rencontres de Provins* (<http://perso.magic.fr/relet/StLoup/index.htm>), explication fournie auprès de la scène représentée sur la plaque en émail n° 10 de la châsse de saint Loup.

<sup>56</sup> SAINT AUGUSTIN, *Confessiones*, XI. 20.

<sup>57</sup> *Lexikon des Mittelalters*, sous l'entrée *memoria*.

<sup>58</sup> SAINT AUGUSTIN, *Confessiones*, XI.

<sup>59</sup> La récitation à haute voix des vies de saints devant un large public à l'époque mérovingienne ne fait plus de doute de nos jours. Pour un relevé de testimonia, voir notamment M. VAN UYTFANGHE, « L'audience de l'hagiographie au VI<sup>e</sup> siècle en Gaule » dans É. RENARD e.a. (éd.), « *Scribere sanctorum gesta* ». *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2004, p. 169sq (pour le VI<sup>e</sup> siècle); Id., « L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne » dans E. A. LIVINGSTONE (éd.), *Studia patristica XVI (Papers presented at the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1975)*, part 2, Berlin, 1985, p. 54-62, spec. p. 59, n. 24 and 27 (pour le VII<sup>e</sup> s.); V. aussi H. RÖCKELEIN, « Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter » dans Th. SCHARFF & Th. BEHRMANN (éds.), *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter*, Münster, 1997, p. 226-228.

La structure narrative confirme cette valeur symbolique. Le texte propose en effet un mouvement textuel unique : émanant d'un appel divin, une confrontation avec le mal se voit rétribuée d'une double victoire : la confession de foi d'Attila et Troyes épargnée. Le miracle d'exorcisation en fin de texte – où le diable fuit devant la force de saint Mémorius – constitue un écho de cette victoire sur le mal ainsi qu'une confirmation de la sainteté de Mémorius. Le schéma narratif adopté ressemble ainsi à un triptyque dont la cohésion ne souffre aucune déviation inutile :

- I. Appel divin (§ 2)
- II. Confrontation avec le mal :
  - premier sacrifice (mort des enfants) (§ 3)
  - victoire de la foi et second sacrifice (mort de Mémorius) (§ 4-5)
- III. Victoire sur le mal :
  - Punition des ennemis ; Troyes sauvée ; invention des reliques (§ 6-7)
  - confirmation de la sainteté (exorcisation) (§ 8)

La *Passio Memorii* propose ainsi un contenu davantage rituel que ridicule, comme cela peut paraître à première vue. Elle semble être le support d'un rituel pour sauvegarder la communauté de toute intrusion des forces négatives, ce que vient souligner le miracle d'exorcisation tout à la fin du texte. Elle rappelle le courage et le sacrifice des citoyens d'antan et veut les transmettre à ceux à qui elle s'adresse. En même temps, elle trace la provenance, et garantit l'efficacité, des reliques vénérées. Les renvois intertextuels aident à situer les événements dans l'éternelle lutte des chrétiens contre le mal.

### *Les caractéristiques stylistiques de la Passio Memorii*

Dépouillée de tout élément superflu, la *Passio Memorii* va droit à l'essentiel. Texte extrêmement court – moins de 1000 mots –, son uniformité stylistique souligne le mouvement narratif unique. Ce style se caractérise par un subtil mariage d'intertextualités et d'originalité. Ainsi, des *acta*, cette *passio* a

hérité la brièveté, la simplicité et le caractère dramatique, facteurs qui lui confèrent un haut degré de mimétisme.

Le caractère dramatique implique l'importance des passages en discours direct et, concomitamment, l'absence de développements descriptifs, d'anecdotes en marge, de fioritures ou d'ajouts, que ce soient des adjectifs recherchés, ou des compléments circonstanciels. Dans la *Passio Memorii*, tout élément, toute proposition est une pierre nécessaire pour la construction de l'édifice textuel. La progression textuelle est à ce point épurée qu'elle peut même poser quelques problèmes de clarté dus à des hiatus au niveau du contenu. Ainsi, Maximien faisait partie du cortège envoyé à la rencontre d'Attila (102.13). Or, après le massacre, on le découvre suivant les événements en se tenant caché (103.23). Il a donc dû s'enfuir, mais le récit n'en fait nulle part mention<sup>60</sup>. Mais ici aussi, notre texte s'inscrit dans une tradition d'écriture, plus large que celle des *acta*, où la clarté narrative et la rigueur syntaxique se sont effacés au bénéfice de la vivacité du récit : vivacité qui vise à transporter le lecteur ou l'auditeur au cœur des événements. Ce sont effectivement les principales caractéristiques que dégage Erich Auerbach d'un fragment qu'il analyse de l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours<sup>61</sup>. Autrement que dans les *Actes*, mais avec une volonté aussi intense, le saint évêque, inspiré et formé par son activité pastorale, cherche à faire revivre la réalité. Ses lacunes syntaxiques, plutôt que de le desservir, lui permettent de sortir de la rigidité caractéristique des auteurs instruits et de faire revivre, au ras du texte, les événements qu'il a observés. Ses déficiences informationnelles sont à l'origine de passages obscurs et de hiatus thématiques, qui sem-

<sup>60</sup> Il est intéressant de constater que dans le résumé proposé par le martyrologe gallican du Saussay, la fuite d'un des messagers troyens est bel et bien explicite. Cf. *AASS*, Sept. III, § 2, col. 68C-D.

<sup>61</sup> E. AUERBACH, *Mimesis : Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, 1946, p. 78-94. Il s'agit d'une analyse de l'histoire de Sicharius et Chramnesindus (VII, 47 et IX, 19). On peut y lire notamment : « Das Schriftlatein Gregors ist nicht nur grammatisch und syntaktisch verfallen, es wird auch in seinem Werk zu einem Gebrauche verwendet, für den es ursprünglich, oder doch wenigstens in seiner Blütezeit, wenig geeignet schien, nämlich konkrete Wirklichkeit nachzuahmen » (p. 89).

blent cependant naturels pour le témoin qui décrit la réalité de l'intérieur, sans avoir la possibilité de se mettre au-dessus.

Le discours direct occupe une grande partie des propositions : sur un total de 158 propositions (en laissant hors considération les formules initiale et finale), nous avons pu compter 77 propositions en discours direct, soit près de la moitié. La répartition dans les trois parties est comme suit :

Partie	propositions narratives	incises	propositions en discours direct
Première partie (hormis la formule initiale)	6	-	6
Deuxième partie	21	17	58
Troisième partie (hormis la formule finale)	35	2	13

La simplicité se traduit de plusieurs manières différentes. Les phrases sont globalement courtes et comptent en moyenne moins de 20 mots et environ 3 propositions. Les propositions sont par conséquent également courtes (en moyenne environ 5 mots). La coordination prime largement sur la subordination qui ne dépasse pas les 3 niveaux. Le degré de subordination est faible : les phrases comptent en général 2 niveaux, maximum 3 niveaux. Il s'agit généralement de relatives et de temporelles. L'ordre est linéaire. À l'intérieur des propositions enfin, on remarque une nette progression par blocs et une présence importante des prépositions. Enfin, le vocabulaire de la *Passio Memorii* est très restreint et en grande partie transparent. Pas de mots désuets ou obscurs. Il est vrai qu'il y a un certain nombre de termes plutôt archaïques, comme p. ex. *urbs*, *puer* ou *equus* – sans continuateurs romans directs – mais il n'est pas sûr que ces mots relativement fréquents n'aient plus été compris à l'époque. En tout cas, ces quelques éléments ne peuvent diminuer l'impression générale de grande clarté. Ces caractéristiques globales valent pour la totalité du texte. Si fluctuation il y a, elle est de faible degré. Le tableau suivant résume les résultats de mes analyses concernant la longueur et la complexité des phrases :

Épisode	Nombre moyen de proposi- tions par phrase	max.- min. prop./ phrase	moy. mots/ phrase	max.- min. mots/ phrase	moy. mots/ prop.	moy. niveaux/ phrase	max.- min. niveaux/ phrase
Partie I (§ 1-2)	4,0	6 1	24,2	46 13	6,2	2,2	3 1
Partie II (§ 3-5)	3,3	9 1	14,6	34 3	4,4	1,7	3 1
Partie III (§ 6-8)	3,8	6 1	19,5	36 9	5,1	1,9	3 1
TEXTE ENTIER	<b>3,7</b>	<b>7 1</b>	<b>19,4</b>	<b>38,7 8,3</b>	<b>5,2</b>	1,9	<b>3 1</b>

Les littérateurs mérovingiens, et en particulier les hagiographes mérovingiens se sont nourris des Écritures, tant au niveau du contenu que celui de la forme<sup>62</sup>. Cette intertextualité est bien sensible dans la *Passio Memorii*. Sur le plan thématique, on peut percevoir des parallélismes avec la passion du Christ qui se situent au niveau de la métastructure: arrestation / guérison d'un ennemi / dialogue / prière / mort. D'autre part, les rapprochements formels sont importants, sans que soient toutefois dépassées les limites de la distance respectueuse<sup>63</sup> et qu'on puisse avoir l'impression d'une imitation formelle.

Il faut d'abord mentionner la présence de citations bibliques qui sont intégrées dans le texte sous forme de discours directs, et mis notamment dans la bouche de saint Loup :

<i>Vita</i>	personnage	citation	Bible
102.18	Lupus	<i>Angelus Domini committetur vobiscum</i>	Tob. 5.21
102.19	Lupus	<i>Vias tuas, Domine, notas fac mihi et semitas tuas aedocae me</i>	Ps. 24.4
102.20	Lupus	<i>Perfice gressus meus in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea</i>	Ps. 16.5
104.3	Lupus	<i>Dominus dedit, Dominus abstulit. Sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen eius benedictum</i>	Iob 1.21
103.15	Memorius	Domine Deus omnipotens [ <i>Deum vivum</i> ], qui fecisti [ <i>fecit</i> ] <i>caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt</i>	Act. 14.15
103.18	Memorius	Tibi enim, Domine, <i>conmendo spiritum meum</i>	Luc. 23.46

<sup>62</sup> Cf. ce qu'écrit E. Auerbach à propos de Grégoire de Tours: « Ohne Zweifel sind Rhythmus und Atmosphäre der Bibel, zumal der Evangelien, Gregor jederzeit gegenwärtig, und für seinen Stil mitbestimmend ». Cf. AUERBACH, *Mimesis*, p. 89.

<sup>63</sup> Cf. Marc VAN UYTFANGHE, *Bijbel en hagiografie in het Merovingische Frankenrijk (600-750). Een onderzoek naar denkvormen en taalexpressie in de zogebeten "Dark Ages"* (2 vol.), diss. doct., Gand, 1979, p. 728.

Outre ces reprises littérales ou presque littérales, le texte de la *passio* entière ne manque pas de rappeler – à travers les vocables et les structures syntaxiques – certains passages bibliques, notamment de l'évangile de saint Luc. Voici quelques exemples<sup>64</sup> :

<i>Vita Memoriae</i>	<i>Evangelium secundum Lucam</i>
<i>cumque sanctus Lupus ... sacerdotium fungeretur</i> (102.5)	<i>factum est autem cum sacerdotio fungere-tur in ordine vicis suae ante Deum.</i> (1.8).
<i>ecce ! angelus Domini per visum adparuit ei dicens</i> (102.10)	<i>apparuit autem illi angelus Domini stans a dextris altaris incensi.</i> (1.11). <i>et ecce angelus Domini stetit iuxta illos et claritas Dei circumfulsit illos et timue-runt timore magno.</i> (2.9)
<i>factum est autem, iam solem orientem, baptizati sunt pueri</i> (102.15)  (structure [factum est autem] + Complément de temps + V + S)	<i>-factum est autem cum essent ibi impleti sunt dies</i> (2.6) <i>-factum est autem cum baptizaretur om-nis populus et Iesu baptizato et orante apertum est caelum</i> (3.21) <i>-factum est autem in sabbato secundopri-mo cum transiret per sata vellebant disci-puli eius spicas</i> (6.1) Au total 18 occurrences de “factum est autem”
<i>et egressus ... eduxit eos</i> (102.16)	<i>-et egressus ibat secundum consuetudinem in montem Olivarum secuti sunt autem il-lum et discipuli</i> (22.39) <i>-et egressus foras Petrus flevit amare</i> (22.62)
<i>eduxit eos extra civitatem, et elevatis manibus, benedixitque eos</i> (102.17)	<i>eduxit autem eos foras in Bethaniam : et elevatis manibus suis benedixit eis</i> (24.50)
<i>et iterum oravit</i> (102.21)	<i>et iterum dixit cui simile aestimabo reg-num Dei</i> (13.20) Cf. aussi Mc 14.39
<i>cum audisset silentium ... expavit rex</i> (102.22)	<i>et cum audisset de Iesu misit ad eum senio-res Iudaeorum rogans eum ut veniret et salvaret servum eius</i> (7.3)
<i>dixit ad praefectum suum : quis sunt isti, qui talem iniuriam praepraverunt ?</i> (102.24)	<i>et ait ad illos qui sunt hii sermones quos confertis ad invicem ambulantes et estis tristes</i> (24.17)

<sup>64</sup> Pour un relevé exhaustif des nombreux citations, renvois, réminiscen-ces, syntagmes et vocables bibliques proposés par la *Passio Memoriae*, nous renvoyons à M. VAN UYTFANGHE, *Bijbel en hagiografie*, p. 560-569.



<i>elevans oculus suos ad caelos</i> (103.18)	<i>elevans oculos suos cum esset in tormentis videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius</i> (16.23)
<i>gratias tibi ago, domine Iesu Christe</i> (103.19)	<i>Phariseus stans haec apud se orabat Deus gratias ago tibi quia non sum sicut ceteri hominum raptores iniusti adulteri vel ut etiam hic publicanus</i> (18.11)
<i>et habierunt ad locum ... et invenerunt caput</i> (104.10-12)	<i>et abierunt quidam ex nostris ad monumentum : et ita invenerunt sicut mulieres dixerunt</i> (24.24)
<i>et exclamans vocem diabolus</i> (104.16)	<i>is ut vidit Iesum procidit ante illum et exclamans voce magna dixit quid mihi et tibi est Iesu Fili Dei altissimi obsecro te ne me torqueas</i> (8.28)

Ce qui frappe avant tout, c'est la similarité du rythme textuel, avec des expressions et des enchaînements syntaxiques similaires, avec surtout la multiplication à l'envi de la conjonction *et*, et des incises *dixit ad* et *ait ad*. L'insertion de l'interjection *quidem*, les nombreux ablatifs absolus et l'abondance d'impératifs souvent accompagnés de vocatifs sont d'autres éléments qui augmentent la ressemblance avec le texte de l'évangile selon saint Luc. En écho à W. Berschin, on pourrait parler d'un « biblische Hintergrundstil »<sup>65</sup>.

Les caractéristiques stylistiques que je viens de commenter – simplicité et dramaticité – et la valeur rituelle du texte, sont des éléments qui m'amènent à émettre l'hypothèse d'un texte à visée plus explicitement théâtrale<sup>66</sup>. Le degré parfois très

<sup>65</sup> W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, vol. 1, Stuttgart, 1986, p. 66sq (à propos de la *Passio coronatorum*).

<sup>66</sup> Les possibilités dramatiques des *passiones* remontent loin. Le procédé des anciens *acta* y a contribué, puis plus tard, vers le IV<sup>e</sup> siècle, un type théâtral de *passio* a émergé pour lequel W. Berschin cite l'exemple de la *Passio Sebastiani* (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.). Berschin affirme que les Passions n'étaient pas des livrets pour des représentations scéniques, mais qu'on y trouve, de manière latente, une mise en scène (« Die Passionen waren keine Libretti für szenische Aufführungen, aber latent steckte in ihnen die Inszenierung »). Il dit encore que beaucoup de Passions sont tellement dialoguées, qu'il ne faut en fait plus que des retouches pour rétablir une tragédie, ou plutôt une comédie. La signification de Hrotsvita de Gandersheim consisterait en grande partie dans le fait qu'elle a été la première à reconnaître cette possibilité et à transposer des Passions en style entièrement dialogué. Cf. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, p. 74sq, spéc. 84.

élevé de *deixis*<sup>67</sup> pourrait également en constituer un indice. S'il est vrai que tous ces éléments peuvent s'intégrer tout simplement dans le style vif que j'ai décrit plus haut, il me semble toutefois que cette *Passio* pourrait apporter de nouvelles lumières sur la question de l'origine du théâtre chrétien et notamment sur les rapports qu'a pu entretenir la liturgie avec d'autres traditions théâtrales<sup>68</sup>. Dans une étude relativement récente, Catherine Dunn veut accorder une place importante aux *Vitae sanctorum* dans le domaine de la continuité des traditions théâtrales<sup>69</sup>. Selon elle, la tradition populaire dramatique fut imitée dans les récitations sacrées des *Vies* de saints durant la liturgie gallicane. De ce fait, la récitation des *Vitae* aurait été une performance essentiellement dramatique<sup>70</sup>. Il ne s'agirait pas d'une représentation théâtrale comme nous l'entendons de nos jours – pour cela il y a trop d'éléments narratifs et trop d'incises – mais plutôt comme une récitation narrative complexe : une lecture accompagnée d'une représentation visuelle réalisée par des professionnels. Pour justifier cette incursion de traditions païennes, C. Dunn se base sur les caractéristiques de la liturgie gallicane d'une part – importance de la créativité, des aspects dramatiques, musicaux et visuels –, et sur le contexte festif et extra-ordinaire lié au jour de commémoration d'un saint. L'accent qu'elle met sur la nature solennelle de la célébration, avec présence de pèlerins et de l'évêque, liée à une fréquence limitée, doit nous faire supposer que l'auteur ne parle pas de simples lectures hagiographiques intégrées dans le service liturgique au cours de l'année, mais qu'elle se concentre sur les commémorations fêtées au lieu de

<sup>67</sup> Cf. notamment : 102.10 : *eccae ! angelus Domini per visum apparuit*, 102.30 : *Seneca* [pour *sinite*], *nolite eum gladium ferire* (sous-entend que plusieurs personnes s'apprentent à tuer Mémorius), 102.33 : *Ecce ! vidis eos interfectus* (sous-entend que les morts sont montrés à Mémorius).

<sup>68</sup> Je prépare un article qui traitera de manière plus spécifique de cette problématique.

<sup>69</sup> C. DUNN, *The Gallican Saint's Life and the Late Roman dramatic Tradition*, Washington D.C., 1989. Cf. aussi R. VAN DAM, *Saints and their miracles in late antique Gaul*, Princeton, 1993, p. 133 : « These [hagiographical] readings were therefore less recitals than dramas, performances whose participants included the members of the congregation ».

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 7, p. 45.

culte spécifique du saint en question, une ou deux fois par an. Or le culte de Mémorius cadre parfaitement dans ce contexte : il semble par conséquent intéressant de formuler l'hypothèse que Mémorius ait fait l'objet d'une telle festivité et que la *Passio Memorii* y ait joué un rôle fondamental.

Enfin, la valeur symbolique de la *Passio Memorii*, liée à un rituel d'exorcisation du mal se prête très bien à une représentation dramatique. Une confirmation nous vient d'une source plutôt inattendue : dans l'étude publiée dans les années '30 par Karl Young, et consacrée aux origines du théâtre médiéval, cet auteur – à l'opposé de C. Dunn – se prononce contre toute possible forme de continuité avec des traditions anciennes. Il prône une naissance spontanée à l'intérieur des confins de la liturgie chrétienne et exclut toute influence païenne<sup>71</sup>. Dans son introduction, il décrit trois types de tradition dramatique païenne, avant de conclure que le théâtre chrétien n'entretenait aucun rapport avec elles. Ce qui est intéressant, c'est qu'un pont peut être jeté entre la *Passio Memorii* et une des trois traditions proposées. C'est celle que K. Young qualifie de « dramatic activities of the folk<sup>72</sup> ». Il s'agit de cérémonies païennes de nature quasi-religieuse. Elles furent élaborées à partir de l'idée qu'un phénomène peut être obtenu lorsqu'on se met à l'imiter. Ainsi, il existait une variété de festivités, de jeux, de processions et de danses construites autour d'une action d'imitation symbolique, notamment par rapport au départ ou au retour de la vie. K. Young cite l'exemple du *Mommers' Play*, affrontement rituel de saint Georges et d'un personnage appelé *Slasher* en trois étapes :

- |                   |  |
|-------------------|--|
| 1. Présentation : | le prologue  |
| 2. Action :       | la lutte entre les deux protagonistes principaux   |
| 3. Quête :        | l'épilogue au cours duquel des personnages mineurs apparaissent, dont un qui collecte de l'argent. |

<sup>71</sup> K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, 1933, *Introduction*, p. 5.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 11.

La façon dont la *Passio Memorii* correspond à cette description, par son enjeu et par sa structure narrative, est frappante et semble indiquer une dernière intertextualité : celle qui situe le texte au sein d'un ensemble rituel et dramatique populaire.

### *Conclusion*

Nous avons vu comment la *Passio Memorii* se situe à un carrefour de traditions. Cette situation particulière se traduit, du point de vue formel, en un riche tissu d'intertextualités. Les relations qu'elle entretient ainsi avec certains *acta* et *passiones*, avec la Bible, avec certaines cérémonies à caractère plus populaire, montrent qu'on est loin d'avoir affaire à un témoin extrême de l'incapacité littéraire et langagière de l'époque, mais au contraire, à une composition savamment menée. Ce que les éditeurs percevaient comme ridicule s'avère naturel en fonction de l'horizon d'attentes auquel l'auteur anonyme semble s'être proposé de répondre. En effet, tant le contenu que la forme répondent à des choix réfléchis, correspondant à un fonctionnement spécifique au service d'un événement social précis : la fête de saint Mémorius et la confrontation rituelle avec le mal qui lui est propre.

### *Résumé*

La courte et anonyme *Passion* de saint Mémorius (BHL 5915) fut créée à l'époque mérovingienne. Elle a été considérée par ses deux éditeurs comme une parfaite illustration d'une latinité dite « barbare ». Mais celui qui s'intéresse aux caractéristiques propres au texte, et le soustrait au mesurage normatif aussi écrasant qu'aveuglant avec la latinité dite « classique », découvre au sein de ce texte des choix socio-linguistiques et littéraires conscients. La réappréciation proposée adopte le canevas suivant : le statut historique de saint Mémorius ; les caractéristiques narratives de la *Passion* ; les caractéristiques stylistiques du texte.

# Neue Textzeugen des *Carmen ad Astralabium* des Petrus Abaelardus

VON

Carsten WOLLIN

(*Buchholz in der Nordheide*)

Vermutlich in seinem letzten Lebensjahrzehnt verfasste Petrus Abaelardus für seinen heranwachsenden Sohn Petrus Astralabius<sup>1</sup> eine Sammlung von Lebens- und Weisheitsregeln in reimlosen Distichen (1042 Verse in 521 Distichen), das *Carmen ad Astralabium*. Dass der berühmte Philosoph dabei Hunderte von Sentenzen auf einen Schlag in Verse gebracht und niedergeschrieben hätte, ist nur schwer vorstellbar, man muss wohl vielmehr damit rechnen, dass er zahlreiche, im Laufe der Jahre entstandene Einzeldistichen oder auch längere Passagen erst jetzt zu einem Gedicht vereinte. Doch hat Abaelard dabei eine strenge inhaltliche oder thematische Disposition offensichtlich nicht beabsichtigt, so dass das Werk kaum mehr als eine lockere Folge unverbundener Distichen oder kleinerer Abschnitte darstellt<sup>2</sup>. Selbst wenn man zuweilen

<sup>1</sup> Über den Sinn dieser Namensgebung hat man sich bisher nur wenig Gedanken gemacht. Die beste Erklärung gibt Arno BORST, *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende* (SB Heidelberg, phil.-hist. Klasse 1989, 1) 85: „Sie taufte ihr gemeinsames Kind auf den unerhörten Namen *Astralabius*. Damit übten sie das von Abaelard stets betonte souveräne Recht des Menschen aus, Namen nach seiner Absicht zu schaffen, nicht dem Brauch nachzubeten. ... Der Sohn sollte vielleicht nicht nach den Sternen greifen, sich aber nach ihnen richten und so die Rationalität des Astrolabs zur Norm seines Lebens erheben.“

<sup>2</sup> Das gilt trotz der scharfsinnigen Bemühungen, für größere Abschnitte wenigstens thematische Oberbegriffe zu finden; ich nenne nur Hennig BRINKMANN, *Astrolabius*, in: *Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance* 5 (1932) 168-201, hier 180-188; Graziella BALLANTI, *Pietro*

glaubt, ein gemeinsames Thema erkennen zu können, so herrscht jedoch schon nach wenigen Versen wieder das Prinzip der *uarietas*. Diese Abwesenheit einer verbindenden Struktur führte in der Textüberlieferung zu enormen Abweichungen in Textbestand und Umfang. Diesen späteren, uns allein erhaltenen Umarbeitungen entsprach vermutlich eine gegenläufige Entwicklung während der Entstehung des *Carmen*, dessen Umfang der Dichter sicherlich sukzessive vermehrte, wobei er Abschnitte und Verse hinzufügte, umstellte oder ersetzte, bisweilen wohl auch wieder kürzte und strich.

Nach einer Reihe von älteren Editionen des *Carmen ad Astralabium* (Victor Cousin 1838, Thomas Wright 1839/41, R. Dareste 1845/6, Victor Cousin 1849, Jean-Barthélemy Hauréau 1895), welche sich alle als unzureichend erweisen, weil sie in der Regel nur die Textfassung einer einzigen Handschrift mehr oder weniger diplomatisch wiedergeben, besitzen wir seit 1987 die erste kritische Ausgabe des Gedichts durch die holländische Mediävistin Josepha Marie Annaïs Rubingh-Bosscher, eine Schülerin von Lodewijk Jozef Engels in Groningen<sup>3</sup>. Obgleich die Editorin alle in der Forschungsliteratur und den Repertorien unter dem Incipit *Astralabi fili, uite dulcedo paterne* (WIC 1646) verzeichneten Handschriften benutzt hat, kann im Bereich der Exzerpte ihre Ausgabe beträchtlich ergänzt werden. Als ein Beitrag zur handschriftlichen Überlieferung des *Carmen* versteht sich der folgende Aufsatz, in dem vier bisher unbenutzte Handschriften im Umfang von 19 bis 119 Versen untersucht werden. Andere Abschnitte geben Ergänzungen zu den benutzten Quellen und zur Rezeption des *Carmen* bei den Zeitgenossen. Zudem werden zwei selbständi-

*Abelardo, Insegnamenti al figlio* (Rom 1984); John MARENBO, *The philosophy of Peter Abelard* (Cambridge 1997) 315-316.

<sup>3</sup> Josepha Marie Annaïs RUBINGH-BOSSCHER, *Peter Abelard, Carmen ad Astralabium, A Critical Edition* (Diss. Groningen 1987). Eine Neuedition des *Carmen*, welche im Corpus Christianorum erscheinen soll, wird ebenfalls in Groningen vorbereitet. – Angekündigt, aber noch nicht erschienen ist eine zweisprachige englische Ausgabe von Juanita Feros RUYs / John O. WARD (Hrsg.), *The Repentant Abelard: Abelard's Thought as Revealed in his Carmen ad Astralabium and Planctus* (New York).

ge Epigramme vorgestellt, die mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit als Vorarbeiten Abaelards gelten dürfen.

Doch ist es zunächst geboten, dem Leser die bisher bekannten Handschriften erneut vor Augen zu führen. In ihrer Edition benutzt Rubingh-Bosscher 11 mehr oder weniger „vollständige“ Textzeugen, welche sie aufgrund des unterschiedlichen Versbestandes und abweichender Lesarten drei noch im 12. Jahrhundert entstandenen Rezensionen zuordnet<sup>4</sup>:

#### Rezension I

B	Berlin, SBPK, Ms. lat. oct. 172	s. 13/14	1042 Verse
P	Paris, BnF, Ms. n. a. lat. 561	s. 13 inc.	1037
M	Madrid, BN, Ms. 9210	s. 13 ex. ?	1014
O	Paris, BnF, Ms. n. a. lat. 3061	s. 13, 3/4	405

#### Rezension II

Q	Paris, BnF, Ms. lat. 11332	s. 12 ex.	461
S	Saint-Omer, Bm, Ms. 115	s. 12 ex.	452
V	Città del Vaticano, BAV, Ms. Rossi 933	s. 15	452
R	Paris, BnF, Ms. lat. 14809	s. 12	206

#### Rezension III

L	London, BL, Ms. Burney 216	s. 12 ex.	445
C	London, BL, Ms. Cotton Vitellius C.VIII	s. 12 ex.	226
A	London, BL, Ms. Arundel 244	AD 1316	63

verloren ist

Berlin, SBPK, Ms. lat. quart. 915 (olim Lambach, Ms. 100)

Das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander hat Rubingh-Bosscher wie folgt klären können<sup>5</sup>: Die Rez. I bietet den vollständigen Text, erweist sich inhaltlich und stilistisch als Einheit und überliefert alle Anspielungen auf die Biographie Abaelards. Aus diesen Gründen wird man in ihr Abaelards endgültige Fassung des Gedichts erkennen dürfen. Die Rez. II hingegen ist vermutlich durch Auslassung umfangreicher Textpassagen aus der Rez. I entstanden, wobei der Bearbeiter teilweise nicht einmal auf die regelmäßige Abfolge von

<sup>4</sup> RUBINGH-BOSSCHER (Anm. 3) 19-22.

<sup>5</sup> RUBINGH-BOSSCHER (Anm. 3) 53-65.

Hexameter und Pentameter im Distichon Rücksicht genommen hat. Gerade wegen dieser formalen Ungeschicklichkeiten wird man sie nach Ansicht der Editorin nicht Abaelard, sondern einem unbekannten Exzerptor zuweisen müssen. Die Rez. III stammt gleichfalls aus der Rez. I, doch hat sich in diesem Fall der Exzerptor bemüht, den exzerpierten Passagen – wenigstens zu Beginn – einen stärkeren inhaltlichen Zusammenhang zu verleihen, der dem Original fehlte. Auf diesen Exzerptor gehen sicherlich auch die Umformulierungen innerhalb des Textes zurück. Die drei Rezensionen des *Carmen ad Astralabium* stellen also nach Rubingh-Bosscher nicht verschiedene Autorfassungen dar, sondern die Rez. II und III sind fremde Bearbeitungen der allein authentischen Rez. I.

### 1. Die Handschrift Leipzig lat. 212

Während eines Besuchs in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Leipzig im Sommer 2004 entdeckte ich im Codex lat. 212 (Lp) eine Reihe von Exzerpten aus dem *Carmen ad Astralabium*, welche Rubingh-Bosscher entgangen waren, weil sie nicht mit dem Vers 1 (*Astralabi fili...*), sondern erst mit dem Vers 723 (*Displicuisse bonis non est infamia parua*; WIC 4585) einsetzen. Allein schon aufgrund des Umfangs von 88 Versen und der frühen Entstehungszeit der Handschrift um das Jahr 1200 stellt Lp einen willkommenen und interessanten Neufund dar.

Der Codex lat. 212 der Universitätsbibliothek Leipzig (Perg., ca. 1200, 310 × 225 mm, 188 fol., 2 Spalten, 39-42 Zeilen) wurde im Skriptorium des Zisterzienserklosters Altzelle geschrieben (Besitzvermerke auf fol. 94v-95r *Liber Ueteris Celle Sancte Marie*; weiterhin auf fol. 1v-2r, fol. 186v-187r) und enthält in Anschluss an einen Psalmenkommentar des Ambrosius kleinere Schriften des 11. und 12. Jahrhunderts<sup>6</sup>:

<sup>6</sup> Beschreibung bei Rudolf HELSSIG, *Katalog der lateinischen und deutschen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Bd. 1,1 (Leipzig 1926/35) 300.



1. fol. 1r-187r Ambrosius, *Expositio (Tractatus) de psalmo CXVIII* (CPL 141; PL 15, 1197-1526; CSEL 62)
2. fol. 187r-188ra *De excidio terre Ierosolimitane*  
Brief Wilhelms, des Chorbischofs und Domherrn an der  
Jerusalemer Grabeskirche (RRH 687)<sup>7</sup>
3. fol. 188ra Hildebert von Lavardin, *epigr. app. 1* (WIC 4220), *epigr. app. 3* (WIC 16498)<sup>8</sup>
4. fol. 188rb-188vb Petrus Abaelardus, Exzerpte aus dem  
*Carmen ad Astralabium*

Wie so viele andere Leipziger Handschriften, welche aus dem ehemaligen Zisterzienserkloster Altzelle<sup>9</sup> bei Nossen in Sachsen stammen, legt auch Lp Zeugnis ab von dem außerordentlichen Interesse, das die dortigen Mönche gerade in der Zeit zwischen 1190 und 1215 der modernen lateinischen Dichtung Frankreichs entgegenbrachten. Die am Ende zahlreicher patristischer und anderer theologischer Codices freigebliebenen Seiten füllte man gerne mit Gedichten aus, von denen man in der Bibliothek offensichtlich einen reichen Vorrat, vermutlich auf Einzelblättern oder in kleineren Heften notiert, besaß. Vorgenommen wurden die meisten dieser Einträge während der Blütezeit des Skriptoriums unter dem kunstliebenden Abt Ludeger (ca. 1209/10-1211/15), der sich selbst auch als Kopist von Handschriften und als Verfasser von drei, in Leipzig erhaltenen Predigtsammlungen (Cod. lat.

<sup>7</sup> Ediert aus Lp von Rheinhold RÖHRICHT, *Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 1 (Berlin 1874; Reprint Aalen 1967) 189-193; vgl. ID., *Regesta regni Hierosolimitani (MXCVII-MCCXCI)*, 2 Bde. (Innsbruck 1893-1904; Reprint New York 1960) Bd. 1, 183, Nr. 687. Diese im Katalog fehlende Identifizierung verdanke ich der unermüdlichen Hilfsbereitschaft von Prof. Dr. Rolf Köhn (Universität Duisburg-Essen).

<sup>8</sup> WIC 4220 und 16498; ediert von Alexander Brian SCOTT / Deirdre F. BAKER / Arthur George RIGG, *The Biblical Epigrams of Hildebert of Le Mans: A Critical Edition*, in: *Mediaeval Studies* 47 (1985) 272-316, hier 312-313. Die Handschrift Lp wurde in dieser Edition nicht herangezogen.

<sup>9</sup> Die bis heute einzige Monographie zur Geschichte des Klosters stammt von Eduard BEYER, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen* (Dresden 1855).

452-454) hervorgetan hat<sup>10</sup>. Auf diese Weise ist uns im fernen Sachsen eine große Zahl von mittellateinischen Gedichten, darunter auch bedeutende Unika, in zeitgenössischen und meist zuverlässigen Abschriften erhalten worden, welche in ihrem Entstehungsland Frankreich verloren gegangen sind. Auf welchem Weg jedoch dieser Schatz mittellateinischer Dichtung nach Altzelle gekommen ist, entzieht sich leider unserer Kenntnis; vielleicht hatte man die Vorlagen über eins der Mutterklöster innerhalb der Filiation von Morimond erhalten, vielleicht stammten sie aus dem Besitz von Mönchen, die vor ihrem Eintritt in Altzelle in Frankreich die Artes studiert hatten. Da man diesem Phänomen bislang keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt hat, möchte ich in einem Exkurs immerhin eine kleine Auswahl der bedeutenderen Dichter und ihrer Werke nennen, soweit die noch nicht vollendete Katalogisierung der Leipziger Handschriften das zulässt. Eine umfassende und eingehende Untersuchung der Altzeller Dichterüberlieferung steht überhaupt noch aus<sup>11</sup>.

Die Sammlung des Skriptoriums beginnt zeitlich bei den Dichtern des sogenannten „Loire-Kreises“, mit welchen die Blütezeit der modernen mittellateinischen Dichtung einsetzt. Aus der Feder des Hildebert von Lavardin besaß man in Altzelle die beiden umfangreichen Dichtungen *De mysterio Misse* und die *Vita b. Marie Egiptiace* sowie eine Auswahl aus den *Carmina* (Cod. 256, fol. 146v-148v). Fulbert von Chartres (Cod. 201, fol. 175r) und Marbod von Rennes sind mit einer kleineren Auswahl vertreten, worunter sich immerhin ein Kapitel aus Marbods seltenem *Liber decem capitulorum* und die gerne gelesene *Vita s. Thaidis* befinden (Cod. 351, fol. 137r-v, 138v-139r). Aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts kannte

<sup>10</sup> Vgl. Georg BUCHWALD, *Abt Ludeger von Altzelle als Prediger*, in: *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte* 34/35 (1924/25) 1-52; Franz Josef WORSTBROCK, s. v. *Ludeger (Leodegar) von Altzelle*, in: VL<sup>2</sup> 5 (1985) 948-949.

<sup>11</sup> Die einzige Untersuchung ist vornehmlich kunstgeschichtlich auf die Ornamentation der Altzeller Codices ausgerichtet, wobei literaturgeschichtliche Fragen, wenn überhaupt, nur am Rande gestreift werden; vgl. Susan McChesney DUPONT, *Anatomy of a scriptorium: The origins and early development of a scriptorium at the Cistercian abbey Altzelle (ca. 1190-1215)* (Diss. phil. The Johns Hopkins University Baltimore, Maryland 1979).

man Gedichte des Petrus Pictor (Cod. 225, fol. 178v), Theoderich von St. Trond (Cod. 349, fol. 139r-140v) sowie die Troiagedichte des Petrus von Saintes und des Simon Aurea Capra (Cod. 201, fol. 174v-175r). Aus der 2. Jahrhunderthälfte stammt die *Aurora* des Petrus Riga, eine poetische Bibelauslegung, die in der Klosterbibliothek gleich in mehreren Codices überliefert ist (z. B. Cod. 209, Cod. 1306, fol. 163v-170r). Es finden sich sogar Exzerpte aus der *Ylias* des Ioseph Iscanus (Cod. 164, fol. 160r).

Aber auch die moderne rhythmische Dichtung Frankreichs war in Altzelle nicht unbekannt. So besaß man offensichtlich sowohl geistliche Lieder als auch Satiren Walters von Châtillon (Cod. 225, auf fol. 178v *carm.* O 33 und fol. 182v *carm.* W 1). Man kannte auch den Verfasser der sonst nur anonym überlieferten Predigt über die Menschwerdung Christi in Vagantenstrophen *Multi a confratribus* (WIC 11495, auch WIC 20578 *Viri uenerabiles, uiri litterati*), welche hier dem Jordanus Fantasma, einem Schüler des Gilbert von Poitiers, zugeschrieben wird (Cod. 351, fol. 125r-126r). In derselben Handschrift folgt der *Rithmus de fide et ratione*, der vermutlich Phillipp dem Kanzler angehört (WIC 14094, Dronke Nr. 66, Cod. 351, fol. 126r-126v).

Großen Wert besitzen vor allem die in Altzelle erhaltenen Unika, darunter der *Arabs*, eine anonyme Versifikation des 1. und 2. Exempels der *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi (WIC 11303, Cod. 351, 126v-127v), eine ebenfalls anonyme Übersicht über die Artes liberales in Vagantenstrophen (WIC 13157, Cod. 164, fol. 158v-159v) und schließlich eine Kurzfassung der *Vita s. Alexii* des schon erwähnten Walter von Châtillon (WIC 11383, Cod. 251, fol. 145v-147r)<sup>12</sup>. Noch un-

<sup>12</sup> Vgl. Thomas A.-P. KLEIN, 'Arabs' sine 'De dimidio et integro amico'. Mittelalterliche Paraphrasendichtung am Beispiel der Petrus-Alfonsi-Rezeption im 13. und 14. Jahrhundert, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 33/2 (1998) 67-84; Ludwig GOMPF, *Der Leipziger Ordo artium*, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 3 (1966) 94-128; Hermann Julius LEYSER, *Leben des heiligen Alexius*, in: *Altdutsche Blätter* 2 (1840) 273-278, vgl. die Langfassung bei Carsten WOLLIN (Hrsg.), *Saints' Lives by Walter of Châtillon: Brendan, Alexis, Thomas Becket* (Toronto Medieval Latin Texts 27; Toronto 2002) 49-72.

veröffentlicht sind verschiedene geistliche und hagiographische Dichtungen, welche möglicherweise ebenfalls aus Frankreich stammen, darunter eine umfangreiche anonyme *Passio s. Dorothee* (WIC 3777, 20467, BHL fehlt, Cod. 225, fol. 172v-174v).

Doch kehren wir zurück zu Petrus Abaelardus. Die 88 in Lp überlieferten Verse sind aus unterschiedlichen Teilen des *Carmen* und in unregelmäßiger Reihenfolge exzerpiert bzw. kopiert worden, wobei die einzelnen Exzerpte jeweils durch Paragraphenzeichen sorgfältig gekennzeichnet werden. Eine Überschrift hingegen fehlt. Die Reihenfolge der Verse in Lp ist folgende:

Lp	<i>Carmen ad Astralabium</i>
1-2	723-724
3-8	19-24
9-12	33-36
13-14	93-94
15-18	977-980
19-24	97-102
25-32	327-334
33-38	351-356
39-40	273-274
41-46	1031-1036
47-48	275-276
49-52	277-280
53-56	249-252
57-60	253-256
61-62	187-188
63-64	1023-1024
65-68	163-166
69-70	245-246
71-72	247-248
73-78	65-70
79-80	717-718
81-82	721-722
83-84	825-826
85-86	539-540
87-88	499-500

Auf die Verszählung der kritischen Ausgabe von Rubingh-Bosscher bezogen stehen in Lp folgende Verse und abweichende Lesarten (ohne Orthographica):

<i>Carmen</i>	Rezension	Lesarten
19-24	ω	21 nunc huc nunc illuc ω] Nunc illuc nunc huc Lp
33-36	ω	-
65-66	ω	-
67-70	I/II	69 hoc est B P O] est hoc Lp + M Q S, est hic V
93-94	ω	-
97-98	ω	97 querit ω] querat Lp
99-100	I/III	-
101-102	I/II	102 attendas ω] aspicias Lp
163-166	I/II	-
187-188	ω	-
245-246	I	-
247-248	ω	-
249-250	ω	-
251-252	I/III	-
253-254	I/II	253 ne ω] non Lp 253 credas B P M O] cedas Lp + Q S V R
255-256	I	-
273-274	I	273 iam per B P M O] propter Lp
275-276	I/II	-
277-280	I/II	-
327-334	I/III	-
351-356	ω	355 facta B M O, Q S V] fata Lp + P L
499-500	I/II	499 utere B P M, Q V] nitere Lp + S R
539-540	I	-
717-718	I/III	-
721-722	I	721 formant P M] format Lp + B 722 perspicito ω] prospicito Lp
723-724	I/II	-
825-826	I/II	-
977-978	I/II	978 cedere consilio Q S V] credere consi- lio Lp + B, credere consilium P
979-980	I	979 correctio P M] correptio Lp + B
1023-1024	I	1023 ducit P] dulcis Lp + B M 1023 quemcumque B P] quicumque Lp + M 1024 fiet ω] ex erit corr. Lp
1031-1036	I/II	-

Die Zuordnung der Exzerpte in Lp zu einer der drei Rezensionen lässt sich schon nach dem ersten Blick auf den Versbestand eindeutig vornehmen. Lp überliefert nämlich insgesamt 14 Verse (245-246, 255-256, 273-274, 539-540, 721-722, 979-980, 1023-1024), welche ausschließlich in der authentischen Rez. I, nicht aber in den verkürzten Rez. II und III stehen. Erwähnenswert ist auch, dass Lp im Exzerpt der Verse 97-102 das spezifische Zusatzdistichon der Rez. III (III, 111-112 *Hoc autem pro iusticia* ...) nicht enthält (das gleiche gilt für die Zusatzverse III, 103-106 *Maior adhuc tamen est* ... nach Vers 372).

Es stellt sich nun weiterhin die Frage, inwieweit die von der Neuedition abweichenden Lesarten in Lp die Textherstellung beeinflussen können. Ein wichtiger und eindeutiger Gewinn liegt in Vers 101 vor. Hier stützt Lp die richtige Lesart *tumeas*, welche ansonsten nur in einer einzigen Handschrift (M) überliefert ist, und auch hier erst durch Selbstkorrektur des Schreibers wiederhergestellt wurde, während sie in allen übrigen Handschriften der Rez. I und II (B P O, Q S V) zu *timeas* korumpiert ist<sup>13</sup>.

Weiterhin kommen meiner Ansicht nach sieben Stellen in Frage, an denen die Entscheidung Rubingh-Bosschers zumindest diskutiert werden sollte. Vorausschicken möchte ich, dass die Varianten in allen Fällen nur einzelne Buchstaben oder Silben betreffen, also nach der Terminologie Karl Stackmanns zu den „iterierenden Varianten“ gehören<sup>14</sup>. Da aber beinahe jeder Schreiber solche „Fehler“ aus Unachtsamkeit oder aufgrund ähnlicher Assoziationen unabhängig von ande-

<sup>13</sup> Vgl. RUBINGH-BOSSCHER (Anm. 3) 74.

<sup>14</sup> Karl STACKMANN, *Mittelalterliche Texte als Aufgabe*, in: Fs. Jost Trier (Köln / Graz 1964) 240-267, hier 257-258: „Die allermeisten Varianten sind nicht sogleich als fehlerhaft, d. h. nicht dem Archetypus gehörig, zu erkennen. Darunter wird sich gewöhnlich eine ganze Anzahl finden, die bei wechselnder Verteilung über die Handschriften ein Schwanken zwischen vertauschbaren oder benachbarten Schreibungen, Lauten, Formen, Wortteilen, Wörtern, Phrasen zeigen. ... Wo nicht besondere Umstände helfend hinzutreten – Ergebnisse der Reimgrammatik, vielleicht auch der Metrik –, wird es in Fällen wie den eben genannten kaum möglich sein, den *usus scribendi* des Autors zu ermitteln. Die textkritische Entscheidung fällt unter diesen Umständen willkürlich aus. Daran ändert sich nichts, wenn der Herausgeber auch hier, wie es ratsam ist, seiner Leithandschrift folgt.“

ren Kopisten hätte machen können, darf man sie in der Regel nicht als Bindefehler heranziehen, welche die Recensio bestimmen<sup>15</sup>.

- (1) *Maiori parti ne credas, sed meliori:*  
*stultorum numerus innumerabilis est!* (Carmen 253-254)

253 credas B P M O] cedas Q S V R + Lp

Die Lesarten *credas* und *cedas* lassen sich säuberlich den Rez. I und II zuordnen. Allein Lp weicht von der Rez. I ab, um sich der Lesart der Rez. II anzuschließen. Die beiden Lesarten unterscheiden sich nun inhaltlich wie folgt: *credas* bedeutet, dass der Angesprochene der großen Menge der Toren und ihren falschen Meinungen keinen Glauben schenken, *cedas* hingegen, dass er in seinem Handeln nicht dem Verhalten des großen Haufens nachgeben solle, sondern nur dem der Weisen. Denkbar sind beide Möglichkeiten, doch bleibt die Aufforderung, nur den Weisen zu glauben (*credas*), platt, wohingegen die Aufforderung, dem törichten Verhalten der Menge nicht zu folgen, ein Zeichen von selbständigem Nachdenken und Nonkonformismus ist. Man könnte daher auch der Lesart *cedas* den Vorzug geben. Vorausgesetzt dass die Übereinstimmung zwischen Lp und der Rez. II nicht etwa auf einem Versehen oder einer bewussten Konjektur des Kopisten beruht, könnte gerade das Zusammentreffen der Rez. I, hier von Lp vertreten, und Rez. II für die Authentizität der Lesart *cedas* sprechen.

- (2) *Si sine consilio tibi successisse uidebis,*  
*gracia Fortune sit sine laude tua.*  
*Si post consilium non sint tibi facta benigna,*  
*non hinc culpandus, sed miserandus eris.* (Carmen 353-356)

355 facta B M O, Q S V] fata P L + Lp

<sup>15</sup> Auf die wichtige Tatsache, dass viele vermeintliche Bindefehler durch Polygenese, also unabhängig voneinander, entstanden sind und damit für die Recensio kein Gewicht besitzen, hat schon 1921 der Rechtshistoriker Hermann Kantorowicz nicht nur theoretisch, sondern auch unter Durchführung entsprechender praktischer Experimente hingewiesen, vgl. Hermann KANTOROWICZ, *Einführung in die Textkritik*, in: Id., *Rechtshistorische Schriften* (Karlsruhe 1970) 33-80, hier 70-71.

In Vers 355 bieten drei Handschriften der Rez. I und alle Handschriften der Rez. II die Lesart *facta*, während *fata* von nur einem Textzeugen der Rez. I (P), dem einzigen Textzeugen der Rez. III (L) und Lp überliefert wird. Glücklicherweise bietet aber die parallele Gestaltung der beiden Distichen die Handhabe zu einer sicheren Entscheidung. Abaelard stellt uns zwei Alternativen vor: Wenn ein Mensch ohne Plan erfolgreich handelt, dann liegt das Verdienst nicht bei ihm, sondern bei der Gnade der Fortuna (*gracia Fortune*); wenn er, obwohl planvoll handelnd, keinen Erfolg hat, dann trifft ihn selbst keine Schuld an seinem Misserfolg. Der Vers 355 muss also die Erfolglosigkeit eines planvollen Vorgehens ausdrücken. Um zu dieser Bedeutung zu gelangen, ist man aber in Rubingh-Bosschers Text gezwungen, die Übersetzung zu pressen: „wenn dir deine Taten auch nach reiflicher Überlegung nicht günstig gelingen“ (*non sint ... facta benigna*). Abaelards Wunsch, dem Menschen die Verantwortung an einem unverschuldeten Misserfolg zu nehmen, führt ihn zwangsläufig zu der Annahme, dass sein Tun in den Händen einer höheren Macht stehe, nämlich des Schicksals. Gerade die fehlende Gunst des Schicksals aber drückt die Lesart *fata* völlig ungewungen aus.

Man muss also annehmen, dass entweder die Rez. II schon auf ein fehlerhaftes Exemplar der Rez. I zurückgeht, oder dass mehrere Kopisten, voneinander unabhängig, *fata* durch *facta* ersetzen, wobei sie, vielleicht in einem oberflächlichen Textverständnis befangen, glaubten, den Text zu verbessern.

- (3) *Bella caue, sensuque tuo plus utere quam ui;*  
*utere Fortuna, sed ratione magis!* (Carmen 499-500)

499 utere B P M, Q V] nitere S R + Lp

Zunächst spricht gegen die von Rubingh-Bosscher in Vers 499 gewählte Lesart *utere* die Wiederholung derselben Wortform in zwei aufeinander folgenden Versen. Obgleich sprachlich nicht anstößig, lässt die Lesart *utere* doch keine sinnvolle Alternative zu dem vorausgehenden *bella caue* erkennen. Nach meiner Auffassung ist der Sinn vielmehr folgender: „Vermeide Kriege, und tue dich mehr durch Verstand als durch Ge-



walt hervor!“ Der Pentameter führt den Gedanken noch weiter: „Benutze dabei das Glück, vor allem aber deinen Verstand!“ Daher wird in Vers 499 sicherlich *nitere* stehen müssen, da es um ein erfolgreiches und letztlich auch ruhmreiches Handeln geht, welches aber besser nicht mit Waffengewalt, sondern mit Überlegung durchgesetzt werden soll. Die Lesart *utere* ist also als Influenzfehler aus dem in Vers 500 folgenden *utere* zu werten.

- (4) *Quorumuis hominum similes consortia formant ;  
cum quo uiuendum sit tibi, perspicito !* (Carmen 721-722)

722 perspicito B P M] prospicito Lp

In Vers 722 steht in Lp die singuläre Variante *prospicito* dem in allen übrigen Textzeugen der Rez. I überlieferten *perspicito* entgegen. Die Lesart *perspicito* heißt aber nur „erkenne, mit wem du leben musst“. Versteht man aber den Pentameter als eine auf die Zukunft gerichtete Mahnung zur Vorsicht, dann wird das besser durch die Lesart in Lp *prospicito* ausgedrückt. Der Schluss aus der Feststellung in Vers 721 „der Umgang prägt den Menschen“ lautete nämlich: „Siehe dich vor, mit wem du dich einlässt“. Die Verhaltensregel gilt also der Vermeidung künftigen Unglücks durch die kluge Beobachtung und Auswahl der Mitmenschen.

- (5) *Persuadere bonum stulto non est leue quiddam ;  
solus habet sapiens cedere consilio.* (Carmen 977-978)

978 cedere consilio Q S V] credere consilio B + Lp, credere consilium P

Die Variante *cedere* / *credere* war uns schon im Vers 253 begegnet. Doch muss man an dieser Stelle wohl mit B und Lp *credere* vorziehen, da der Vers 978 den komplementären Gedanken zu dem vorausgehenden *persuadere bonum stulto* formuliert: Allein der Weise besitzt die Einsicht, einem fremden Ratsschlag zu glauben, während der Tor sich selbst von den besten Ratschlägen nicht überzeugen lässt.

- (6) *Quis sapiens, quis sit stultus, correctio monstrat :  
audit hic hanc nolens, suscipit ille nolens.* (Carmen 979-980)

979 correctio P M] correptio B + Lp

In Vers 979 erscheint der gedruckte Text *correctio*<sup>16</sup> zunächst dem Sinn angemessener zu sein, da der Weise – ganz im Gegensatz zum Toren – sich eine Verbesserung durch andere sogleich zu Herzen nimmt und deshalb nicht mit scharfen Worten angefahren zu werden braucht. Den Schlüssel aber für die Entscheidung bietet die von Rubingh-Bosscher im Apparatus fontium genannte, jedoch nicht zur Textkritik herangezogene biblische Vorlage (*prov.* 17, 10): *Plus proficit correptio apud prudentem, quam centum plagae apud stultum*. Es muss also auch hier mit B und Lp *correptio* in den Text eingesetzt werden.

- (7) *Ducit in exicium quemcumque remissa potestas ;  
tam sibi, quam domui fiet amara sue.* (Carmen 1023-1024)

1023 Ducit in exicium quemcumque P  
Dulcis in exicium quecumque M + Lp  
Dulcis in exicium quemcumque B

Der von Rubingh-Bosscher nach P gewählte Text bietet eine syntaktisch glatte Aussage (*remissa potestas quemcumque ducit in exitium*). Doch drängt sich dem Leser sogleich die Erinnerung an eine berühmte Stelle in der vielgelesenen *Philosophiae consolatio* des Boethius auf, in der die Philosophie die den kranken Boethius pflegenden Musen mit den folgenden Worten vertreibt (1, 1, 11): *Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite!* Mit dem Wortlaut des Boethius aber stimmt die in M, Lp und B überlieferte Lesart *Dulcis in exicium quecumque remissa potestas* weit genauer überein als P. Auch wenn diese Lesart aufgrund des fehlenden Prädikats (man könnte leicht ein *est* ergänzen) syntaktisch weniger glatt ist, so wird man sie doch als *Lectio difficilior* angesichts des berühmten Zitats und der Übereinstimmung mit den guten Textzeugen der Rez. I bevorzugen müssen. Die vom Hausherrn (gegen seine Frau) nicht durchgesetzte Autorität ist zwar zunächst allen Bewohnern des Hauses angenehm, doch verbirgt der süße Schein eine Zügellosigkeit, die letztlich den gesamten Haushalt ins Unglück stürzt.

<sup>16</sup> Es handelt sich bei der *correctio fraterna* zudem um einen Terminus technicus des kanonischen Rechts, vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (21958) 717-719, s. v. *Brüderliche Zurechtweisung*.

Gerne habe ich im vorausgehenden Abschnitt die Aufgabe des *Advocatus Diaboli* übernommen, um dem Leser zu zeigen, vor welchen enormen Schwierigkeiten ein Herausgeber des *Carmen* angesichts der iterierenden Varianten steht. Doch meine man nicht, dass an allen diskutierten Stellen auch die von mir verteidigte Lesart einzusetzen sei, denn weder Textkritik noch inhaltliche Überlegungen können hier zu sicheren Ergebnissen führen. Die Auswahl zwischen den iterierenden Varianten kann nicht anders als subjektiv ausfallen. Es wird interessant sein zu sehen, wie die zukünftige Ausgabe des *Carmen* gerade diese Probleme angehen wird.

## 2. Die Handschrift Reims 521

Bei einer Suche in Hans Walthers *Initia carminum* stieß ich zufällig auf ein weiteres von Rubingh-Bosscher nicht verzeichnetes Exzerpt von 26 Versen (WIC 225 *Accensas mollis responsio mitigat iras*), das in Reims, Bibliothèque municipale, Ms. 521 (Re) überliefert ist<sup>17</sup>. Auf dem letzten Blatt (fol. 143v) dieser theologischen Sammelhandschrift des späten 14. Jahrhunderts hat ein (späterer?) Benutzer die Verse aus dem *Carmen ad Astralabium* eingetragen. Ich gebe zunächst eine diplomatische Transkription des Textes:

- |     |  |
|-----|--|
| 695 | <i>Accensas mollis respontio mitigat iras</i>              |
| 696 | <i>Anget eas potius dura . creat que nouas</i>             |
| 233 | <i>Deterior longe lingosa est femina scorto</i>            |
| 234 | <i>Hec aliquis . nullis . illa . placere potest .</i>      |
| 227 | <i>Gratior est humilis meretrix . quam casta sup(er)ba</i> |
| 228 | <i>Perturbat que domum sepius ista suam .</i>              |
| 221 | <i>Vile nimis scortum est . sed vilior sodomita</i>        |
| 222 | <i>Femina quam meretrix . est peior vir meretrix .</i>     |
| 237 | <i>Cum modicum membrum sit lingua . maximus ignis</i>      |
| 238 | <i>Non tot per gladium . quot periere per hanc</i>         |
| 247 | <i>Plus ratio quam lex . plus consuetudine lex sit</i>     |
| 248 | <i>Singula sunt proprio constituenda gradu</i>             |
| 249 | <i>Tempore tu index legis moderare rigorem</i>             |

<sup>17</sup> Beschreibung in *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, Bd. 38 (Paris 1904) 693-694.

250	<i>Hoc etenim leges qui statuere volunt</i>
735	<i>Egregius pauper contemptu diuitiarum</i>
736	<i>Stulticia tali . dedecorosus erit</i>
325	<i>Si sit amica senex donis conducat amicum</i>
326	<i>Suppleat ex donis . quod caret ex facie</i>
617	<i>Ne moriens aliis tua distribuenda relinquo</i>
618	<i>Nullus erit quam tu . plus tibi propitius</i>
631	<i>Contra consilium si nubat virgo parentum</i>
632	<i>Horum non debet . participare bonis</i>
115	<i>Omnia dona Dei transcendit uerus amicus</i>
116	<i>Diuiciis cunctis antefereendus hic est</i>
187	<i>Nil melius muliere bona . nil quam mala peius</i>
188	<i>&lt;Omnibus is&gt;ta bonis prestat et illa malis</i>

Vergleicht man Re mit der Neuedition von Rubingh-Bosscher, dann handelt es sich um die folgenden Verse:

<i>Carmen</i>	Rezension	Lesarten
115-116	I/III	-
187-188	ω	-
221-222	I/II	singuläre Varianten: 221 scortum est Re] scortum ω vilior Re] uilior est ω 222 Femina quam Re] Peior quam ω est peior vir Re] femina uir ω
227	ω	-
228	I/III	-
233-234	I/III	234 hec (h <sup>c</sup> ) Re + B P M] hoc Rubingh-Bosscher O, L C
237-238	I/III	237 est] om. Re
247-250	ω	-
325-326	I/II	-
617-618	I	-
631-632	I/II	-
695-696	I/III	-
735-736	I/III	-

Schon aufgrund des Textbestandes können die Verse in Re nur aus der Rez. I exzerpiert sein; denn die Verse 617-618 werden allein in der Rez. I überliefert, während in Rez. II die Verse 115-116, 228, 233-234, 237-238, 695-696, 735-736, und in der Rez. III die Verse 221-222, 325-326, 631-632 fehlen.

Auffällig ist, dass der Exzerptor (ähnlich wie in Lp) die Verse in zufälliger Reihenfolge seiner Vorlage entnimmt. Das führt zum Beispiel dazu, dass der inhaltliche und syntaktische Bezug von *tali* in Vers 736 in Re nicht mehr erkennbar ist, weil die vorausgehenden Verse 733-734 fehlen. Aber auch Re bietet zumindest eine Lesart, welche die Edition von Rubingh-Bosscher erneut in Frage stellt:

*Deterior longe lingosa est femina scorto :*  
*hoc aliquis, nullis illa placere potest.* (Carmen 233-234)

234 hoc Rubingh-Bosscher O, L C] hec Re + B P M

Hier stimmt Re mit drei Handschriften der Rez. I in der richtigen Lesart *hec* überein. Eine Angleichung des Demonstrativpronomens im Genus an *scortum* ist nämlich unnötig, da die Synesis des Genus *scortum* – *haec* schon in der Antike als guter lateinischer Sprachgebrauch gilt<sup>18</sup>. Vielleicht hätte die Herausgeberin außerdem im Apparat deutlich anmerken sollen, dass *aliquis* hier anstelle von *aliquibus* steht<sup>19</sup>.

### 3. Die Handschrift Troyes 215

Auf einen einzelnen Vers Abaelards (Carmen 57) in der aus Clairvaux stammenden Handschrift T (Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 215, s. 12-13)<sup>20</sup> hatte zuerst Reinhard Düch-

<sup>18</sup> Vgl. Johann Baptist HOFMANN / Anton SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik* (Handbuch der Altertumswissenschaft II. 2. 2; München 1965) 440, § 233, II, A, b.

<sup>19</sup> Vgl. Friedrich NEUE, *Formenlehre der lateinischen Sprache* II (Leipzig 1902; Reprint Hildesheim 1985) 469-470, § 59; Manu LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (Handbuch der Altertumswissenschaft II. 2. 1; München 1926/28) 473, § 374.2.b; Peter STOTZ, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters* 4 (Handbuch der Altertumswissenschaft II.5.4; München 1998) 128, § 62.1.

<sup>20</sup> Eine detaillierte, aber wenig übersichtliche Beschreibung von T bietet der *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Bd. 2 (Paris 1855) 101-113; vgl. auch Jean LECLERQ, *Les divertissements poétiques d'Itier de Vassy*, in: *Analecta sacri ordinis Cisterciensis* 12 (1956) 296-304; Birger MUNK OLSEN, *Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue d'histoire des textes* 9 (1979) 47-121, ib. 10 (1980) 115-164, hier Bd. 9, 87-89, Nr. 26 und Bd. 10, 145-146, Nr. 104; ID., *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Bd. 2 (Paris 1985) 870-871. In den

ting in seiner Rezension der Neuausgabe des Serlo von Wilton aufmerksam gemacht<sup>21</sup>. Meine Durchsicht der entsprechenden Folien ergab jedoch, dass ein Exzerptor hier weitaus mehr Verse des *Carmen* ausgeschrieben hat. Nach einem umfangreichen Florilegium aus klassischen und patristischen Schriftstellern auf fol. 1r-70v (*Flores librorum sancti Ambrosii Iheronimi Origenis Cypriani Hilarii atque aliorum*) folgt auf fol. 71r-129r ein weiteres Florilegium (*Flores auctorum et philosophorum*), in welches auch Auszüge aus den modernen Dichtern des 11. und 12. Jahrhunderts aufgenommen wurden. Hier finden sich im Schlussabschnitt auf fol. 120v-121r insgesamt 19 Verse aus Abaelards *Carmen*, welche aber als einzelne Epigramme mit eigenen Überschriften präsentiert werden. Um diese Art der Bearbeitung dem Leser deutlicher vor Augen zu führen, beginne ich mit einem diplomatischen Abdruck der entsprechenden Epigramme. Da eine vollständige Analyse dieser Seiten allerdings zu weit führen würde, kennzeichne ich die jeweils ausgelassenen Passagen mit Sternchen.

T fol. 120va

*De eligenda societate .*

- 717 *Infames fugiat tua conuersatio semper .*  
 718 *Et socio gaude te meliore frui .*  
 723 *Displicuisse bonis non est infamia parua .*  
 724 *Nec placuisse malis suspicione caret .*

*De ordine dilectionis .*

- 109 *Qvi melior cunctis deus est plus debet amari .*  
 110 *Et melior post hunc ordine quisque suo .*  
 111 *Quo melior quisque est maiori dignus amore est .*  
 112 *Vt que Deo quisque est carior et tibi sit .*  
 - *Obtinet ergo locum deitas super omnia primum .*  
 - *Proxima stat uirtus . post quam numeretur amicus .*  
 - *Quo melius post illa duo nichil esse putamus .*  
 131 *Si roget ut ( ? ) faciat quisquam quod ledat honestum .*  
 132 *Metas et legem transit amicitie .*

beiden alten Katalogen von Clairvaux ist die Handschrift nachgewiesen, vgl. André VERNET, *La Bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, 1 : Catalogues et répertoires* (Paris 1979) 188 (Nr. 966), 438 (Nr. 482).

<sup>21</sup> Reinhard DÜCHTING, Rez. Jan Öberg, *Serlo de Wilton, Poèmes latins*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 3 (1966) 278-279, hier 279.

*Lex naturalis dicit .*

- 73 *Que tibi tu non uis fieri ne feceris ulli .*  
 74 *Que fieri tibi uis hec quoque fac aliis .*

\*\*\*

fol. 120vb

*De uera sapientia .*

- 57 *Factis non uerbis sapientia se profitetur .*  
 - *Letus tristari . tristis gaudere memento .*

\*\*\*

*De optima hominis compositione .*

- *Mens . facies . oculus . sit pura . seuera . pudicus .*  
 - *Dextera . lingua . pedes . larga . modesta . graues .*  
 21 *Nunc huc nunc illuc mens stulti ceca uagatur*  
 22 *Pronida mens stabilem figit ubique gradum .*

\*\*\*

fol. 121ra

*De votis .*

- 359 *Quid uoneas discerne prius multumque diuque .*  
 360 *Consilium tarde post tua uota uenit .*  
 361 *Quod minus est uotum solui maiore licebit .*  
 [362] *Non uero maius inferiore licet .*

In der Reihenfolge der kritischen Edition stehen in T die folgenden Verse mit den entsprechenden Lesarten :

<i>Carmen</i>	Rezension	Lesarten
21-22	ω	21 stulti mens ω] mens stulti T
57	ω	-
73-74	ω	-
109-110	I/III	109 Quo ω] Qui T
111-112	ω	-
131-132	ω	131 facias B P M] faciat T + O, Q S V W, L C
359-360	ω	359 que ω] Quid T
361	I/II	omne minus ω] Quod minus est T
362	I/II	Non uero maius inferiore licet T
717-718	I/III	-
723-724	I/II	-

Sollten tatsächlich alle Verse des *Carmen* aus einer einzigen Vorlage stammen, dann müsste es sich dabei um ein Exemplar

der Rezension I gehandelt haben, da die Verse 717-718 sowie 723-724 gemeinsam nur in Rez. I überliefert sind, wohingegen 717-718 in Rez. II, 723-724 in Rez. III fehlen. Vermutlich ist die Anthologie in T das Werk eines späteren Sammlers und Redaktors, der Exzerpte oder Epigramme verschiedener Dichter (Marbod, Hildebert, Petrus Abaelardus, Serlo von Wilton und anonymen Autoren) in arbiträrer Reihenfolge zusammenstellte und offensichtlich auch einen Teil der Überschriften abfasste, wie es sich an den ähnlichen, inhaltlich aufeinander bezogenen Titeln zu originär unterschiedlichen Stücken gut erkennen lässt (z. B. fol. 121ra *Audiat superbus*, *Audiat delicatus*, *Audiat anarus*). Dieser Redaktor ist mit Sicherheit auch für die Verbindung der formal nicht zusammengehörigen Verse *Obtinet ergo locum deitas super omnia primum* mit 6 Versen Abaelards (109-112, 131-132) unter der neuen Überschrift *De ordine dilectionis* verantwortlich.

Doch können wir nicht entscheiden, ob der Redaktor tatsächlich in jedem Fall die Einzelstücke aus einem vollständigen Exemplar des *Carmen* exzerpiert, bearbeitet und mit neuen Überschriften versehen hat, oder ob er vielleicht manche schon in dieser Gestalt vorgefunden hat. So wirft nämlich das letzte Stück *De votis* (*Carmen* 359-362) mit dem vollständig anders formulierten Vers 362 die Frage auf, ob hier nicht möglicherweise doch eine frühere, also in eine Zeit vor der Abfassung des *Carmen* zurückreichende Textfassung erhalten geblieben ist:

*Omne minus uotum solui maiore licebit,  
et cambire bonum pro meliore iuuat.* (Carmen 361-362)

*Quod minus est, uotum solui maiore licebit,  
non uero minus inferiore licet.* (T)

Da es sich aber bei Vers 362 um einen singulären Fall handelt und sich dem kurzen Textabschnitt 359-362 keine weiteren Argumente entnehmen lassen, muss diese Frage unbeantwortet bleiben. Sollte Abaelard das *Carmen* aber aus Einzelepigrammen zusammengesetzt haben, dann werden diese ganz ähnlich ausgesehen haben wie die in T überlieferten: Einzeldistichen oder kurze Epigramme, deren Thema in einer Überschrift kurz zusammengefasst wird.



4. *Die Handschrift Wien 901*

Die vierte und mit 119 Versen umfangreichste der neuen Handschriften ist ebenfalls über ihr Incipit *Copia uerborum est, ubi non est copia sensus* (Vers 15; WIC 3293; WPS 3392) schon in Hans Walthers *Initia carminum* verzeichnet; in seinen *Proverbia sententiaeque* sind auch die Einzeldistichen unter der Sigle V<sup>1</sup> vollständig erschlossen. Es handelt sich um die Handschrift Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 901 (W)<sup>22</sup>. Dieser Codex besteht heute aus zwei ursprünglich unabhängigen und zu unterschiedlicher Zeit entstandenen Teilen: fol. 1r-86v aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, fol. 87r-140v aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Leider wurden die meisten der Exzerpte sowie die grammatischen Werke bis heute nicht identifiziert, so dass auch meine Beschreibung (nach einem Mikrofilm) nur wenig genauer ausfällt:

## I

fol. 1r-4r	Anonymes moralisches Gedicht in rhythmischen Strophen Inc. <i>Absit suspicio   dum tela iacio</i> WIC 196 (unveröffentlicht).
fol. 4r-6v	Petrus Abaelardus, <i>Carmen ad Astralabium</i> Inc. <i>Copia uerborum est ubi non est copia sensus</i> .
fol. 7r-23v	Romulus (recensio uetus) „ <i>Incipit esopus</i> “ als Hs. Vi benutzt bei Georg THIELE, <i>Der Lateinische Äsop des Romulus und die Prosa-Fassungen des Phädrus</i> (Heidelberg 1910; Reprint Hildesheim 1985), zur Handschrift vgl. CLVI.
fol. 23v-30v	Ein alphabetisch geordnetes lateinisch-deutsches Glossar Inc. <i>Aer et ether</i> „ <i>luft</i> “. <i>nubes et nubila</i> „ <i>wolken</i> “. <i>sidus</i> „ <i>gestirne</i> “ ...
fol. 31r-33r	Florileg aus Ovid Inc. <i>Non est in medico semper releuetur ut eger</i> . (Ov. <i>Pont.</i> 1, 3, 17; WIC 12034; WPS 17643)
fol. 33r-42r	Alphabetisch geordnete Proverbien in Prosa Inc. <i>Alienum est quicquid optando euenit</i> .
fol. 42r-47r	Proverbien in Prosa

<sup>22</sup> Vgl. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, Bd. 1 (Wien 1864; Reprint Graz 1965) 154; eine ähnliche Beschreibung ist dem Mikrofilm beigegeben.

- fol. 47r-49v Inc. *Non quid, sed quemadmodum feras, interest.*  
Metrische Sprichwörter  
Inc. *Nulli se iungit, sua quem discordia punit.*  
WIC 12382; WPS 18996.
- fol. 49v-57v Kürzere moralische Gedichte und Klassikerzitate  
„*Incipiunt uersus prouerbiales*“  
Inc. *Verba nocent, aptis si non moderentur habenis*  
WIC 20154; WPS 33071; darunter stehen u. a. Hildeb. *carm. min.* 16 (fol. 53v), Id. *carm. min.* 36, 1-6 (fol. 57r-v).
- fol. 57v-64v Florileg in Prosa und Versen  
Inc. *Facilis descensus Auerni* ...  
(Verg. *Aen.* 6, 121), daneben finden sich Bernard. *Silv. math.* 673-674 (fol. 60r), Marbod. *carm.* 29, 3-4 (fol. 60v), Hildeb. *carm. min.* 57 (fol. 61r), Hildeb. *epigr.* 67 (fol. 61v), Marbod. *carm.* 12 (fol. 61v-62r), Marbod. *carm.* 64, 1-2 und 20-36 (fol. 62v-63r), CB 11 (fol. 63r-64v).
- fol. 64v-66v „*Incipiunt uersus de contemptu mundi*“  
Inc. *Fistula dulce sonat, ut aues in retia ponat*  
WIC 6658; WPS 9572.
- fol. 66v-72r Grammatik und Merkverse zur Synonymik  
Inc. *Leuir quasi leuis uir .i. frater mariti* ...
- fol. 72v-86v Die Fabeln des Avianus.

## II

- fol. 87r-112v Arithmetica
- fol. 113r-114r unbeschrieben
- fol. 114v-135v Rudolf von Wehing, Briefsammlung
- fol. 135v Formula ad parandum bonum frumentum ex oleo Rosarum, Euforbio etc.
- fol. 136r-140v Nouus Cato  
Inc. *Lingua paterna sonat, quod ei sapientia donat*  
WIC 10340; WPS 13813; ed. Friedrich ZARNCKE, *Zwei gereimte Übertragungen der sogenannten Disticha Catonis*, in: SB Leipzig, philol.-hist. Kl. 15 (1863) 31-48.

Da W die Exzerpte in derselben Reihenfolge wie die Rezensionen I/II und die Ausgabe von Rubingh-Bosscher angeordnet hat, können die abweichenden Lesarten sogleich zum Abdruck kommen:

<i>Carmen</i>	Rezension	Lesarten
15-16	ω	16 et ω] om. W
19-25	ω	-

		21 Nunc huc ω] Nam huc W
		23 quid sane I] quid sanum Rez. II, quam sanum W, quid recte Rez. III
		24 sui ω] sibi W
33-38	ω	34 possis et tibi ω] et tibi possis W
35		noua I III] sua W + Rez. II
36		sequentis ω] sequens W
37		nate B P O] semper M, per te II III + W
43-44	ω	43 metuet ω] metuit W
47-52	I/II	47 subiecta ω] subdita W
		49 Nec ω] Non W
		tibi quid B P O] tibi quod M, II, quod ti- bi W
		ipsi ω] illi W
57-58	ω	58 concessa est ω] est concessa W
79-82	I/II	79 mens ω] om. W
97-98	ω	97 Quisquis ω] Si quis W
		98 iusticiam ω] iusticia W
101-104	I/II	101 tumeas Lp M post corr.] timeas W + B P O, II (Q S V)
		103 ante ω] rasura in W
111-112	ω	112 quisque est carior P M O] quisque carior W + B, II (Q S), carior quisque V, fuerit carior III (L C)
131-132	ω	131 ut facias I] aut faciat W + II III
		honestum I III] amicum W + B, Q
		132 transit ω] mutat W
139-140	ω	140 que dare I III] tradere W + II
143-148	ω	146 ni B P O, Q S V, L C] si W + M, ne R
		148 scias I III] putes W + II, potes V
159-162	ω	-
163-164	I/II	164 similem I II] simile W + M
173-178	ω	173 Cui ω] Qui W
		174 pretereunte ω] pretereunt W + M
445-446	ω	-
459-460	I/II	459 seseque ω] se se W
495-496	I/II	495 queratur ω] queratur deo W
513-514	ω	513 ora ω] om. W
		514 paremue ω] paremque W
521-522	ω	-
525-526	ω	526 cunctaque ω] cuncta W
579-581	ω	-
583-584	ω	583 et B, Q R S, L] om. W + M P, V
597-598	I/II	598 nec tolerat B M P, V] hoc tolerans W, nec tolerant Q S
613-614	I/II	614 non ω] om. W

651-652	I/II	-
675-676	I/II	-
767-768	I/II	767 est melius ω] om. W
787-790	I/II	790 ne B M, Q] nec W + P, S V
801-802	I/II	802 scierit M, II] sciret W + B, scitur P
807-808	I/II	807 parcum M P, Q S V] parcit W + B agnoscat ω] agnoscit W
825-826	I/II	826 corda ualet B P] queque solet W, corda solet M, Q S V
885-888	I/II	-
897-898	I/II	897 laudat multum ω] multum laudat W
907-908	I	-
911-912	I	911 Notius ω] Socius W uirtusque ω] utriusque W 912 magis ω] om. W
917-918	I/II	-
969	I/II	-
977-978	I/II	-
987-990	I/II	-
1013-1016	I/II	1015 patrum B P M] matrum W + Q S V 1016 mirandum est B P M] mirandum Q S V, mirandus W

W gehört eindeutig zur Rezension II, wie sie von Q (Paris, BnF, Ms. lat. 11332, 461 Verse) und S (Saint-Omer, Bm, Ms. 115, 452 Verse) vertreten wird. Dafür sprechen folgende Beobachtungen: W kann nicht zur Rezension III gehören, da hier Auszüge aus dem Schlussabschnitt des *Carmen* (739-1042) überliefert werden, welcher in Rez. III völlig fehlt. Aber auch sonst besitzt W Verse, die nur zur Rez. I/II gehören (z. B. 47-52, 79-82, 101-104, 163-164, 459-460, 495-496, 597-598, 613-614, 651-652, 675-676, ab 787). Schließlich stimmt die Auswahl der Distichen (abgesehen von den Versen 907-908, 911-912) durchweg mit derjenigen der Rez. II überein. Deutlich zeigt sich dies, wenn man für den Ausschnitt der Verse 443-536 W der Rez. II (QS) gegenüberstellt:

<i>Carmen</i>	I	II	W	III
443-444	×	-	-	×
445-446	×	×	×	×
447-454	×	-	-	×
455-458	×	-	-	-
<b>459-460</b>	×	×	×	-
461-464	×	-	-	-

465-468	×	×	-	-
469-470	×	-	-	-
471-474	×	-	-	×
475-476	×	×	-	×
477-478	×	-	-	-
479-480	×	×	-	-
481-484	×	-	-	-
485-486	×	-	-	×
487-488	×	-	-	-
489-490	×	-	-	×
491-492	×	×	-	×
493-494	×	-	-	×
<b>495-496</b>	×	×	×	-
497-498	×	-	-	-
499-500	×	×	-	-
501-504	×	-	-	×
505-506	×	×	-	×
507-508	×	-	-	×
509-510	×	×	-	×
511-512	×	-	-	×
513-514	×	×	×	×
515-520	×	-	-	×
521-522	×	×	×	×
523-524	×	-	-	×
525-526	×	×	×	×
527	×	×	-	×
528	×	-	-	×
529-536	×	-	-	×

Entscheidend ist aber letztlich die evidente Übereinstimmung mit den Fassungvarianten (und Bindefehlern) der Rez. II gegen die Rez. I:

<i>Carmen</i>	I	II	W	III
23	quid sane	quid sanum	quam sanum	quid recte
35	noua	sua	sua	noua
37	nate (semper M)	per te	parte/per te	per te
101	tumeas (tim. BPO)	timeas	timeas	-
131	ut facias	aut faciat	aut faciat	aut faciat
140	que dare	tradere	tradere	que dare
148	scias	putes	putes	scias
598	nec tolerat	nec tolerant	hoc tolerans	-
1015	patrum	matrum	matrum	-

Der Gewinn für die Textkritik des *Carmen ad Astralabium* fällt aber in W ziemlich gering aus, da es sich bei den meisten Varianten um eindeutige Eigenfehler handelt. Ansonsten unterstützt W in der Regel nur die Lesarten der Rez. II, die von Rubingh-Bosscher aber mit Recht nicht in den Text eingesetzt wurden. Auffällig ist die große Lücke, die der Exzerptor zwischen Vers 178 und 445 gelassen hat.

Einige Stellen sind ein wenig interessanter, weil hier Lesarten die Grenzen der Rezensionen überschreiten, so dass sie vielleicht helfen können, die von Rubingh-Bosscher erarbeiteten Zusammenhänge besser zu verstehen. So ist die Tatsache wichtig, dass W die Distichen 907-908 und 911-912 überliefert, die ansonsten nur in der Rez. I vorhanden sind. Offenbleiben muss allerdings, ob W aus einem Exemplar der Rez. II exzerpiert hat, das vollständiger war als alle erhaltenen Handschriften, oder ob die Verse durch Kontamination aus der Rez. I hier eingedrungen sind.

Hierhin gehören auch diejenigen Lesarten, in denen W und B (Vers 112, 131, 802, 807), W und M (Vers 146, 164, 174, 583, 826) oder W und P (Vers 583, 790) im Fehler zusammengehen.

##### 5. *Die Streuüberlieferung*

Über die soeben vorgestellten größeren Exzerpte hinaus lassen sich zahlreiche Einzelverse des *Carmen* in anderen von Rubingh-Bosscher nicht ausgewerteten Handschriften finden. Nach menschlichem Vermögen vollständig sind jedoch die größeren Exzerpte des *Carmen* in Hans Walthers *Initia carminum* und alle Einzeldistichen in seinen *Proverbia sententiaeque* verzeichnet, so dass sich eine annähernd zutreffende Übersicht über die tatsächliche Breite der Überlieferung erst dann wird gewinnen lassen, wenn für die Neuausgabe jedes Distichon bei Walther und in den elektronischen Datenbanken *In principio* und *Manuscripta mediaevalia* nachgeprüft wurde. Ich führe hier nur das an, was ich im Laufe der Jahre zufällig gefunden und in meinem Exemplar des *Carmen* notiert habe.

(1) Fünf Exzerpte aus dem *Carmen* hatte schon Johann Jakob Werner in seine Sammlung *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters* aufgenommen<sup>23</sup>. In den zwei wichtigsten von Werner benutzten Sammlungen B und Ba, welche beide in derselben Handschrift (Basel, Universitätsbibliothek, Ms. A.XI.67, s. 15 inc.)<sup>24</sup> auf den Folien 121v-227r (B) und 236r-283v (Ba) überliefert sind, stehen folgende Verse:

B	fol. 169r	<i>Carm.</i> 387-388 (ω)	Werner M 22
Ba	fol. 240v	887 (I/II)	C 122
	fol. 263r	7 (ω)	N 105
	fol. 271v	579 (ω)	Q 105

Einen weiteren Vers entnimmt Werner seiner Handschrift K (München, clm 7977):

K	fol. 165v	487 (I)	U 135
---	-----------	---------	-------

Da Werner aber jeweils nur eine Auswahl aus den weit umfangreicheren Sammlungen B, Ba und K getroffen hat, wird man diese für eine Neuauflage des *Carmen* nochmals vollständig im Original überprüfen müssen<sup>25</sup>.

(2) In einer anderen Handschrift (Dublin, Trinity College, Ms. 97 [olim B.3.5], s. 14)<sup>26</sup> steht auf fol. 272v-275r eine Sammlung von versifizierten Sprichwörtern des Serlo von Wilton, wobei auf das altfranzösische Original jeweils eine oder mehrere Übertragungen in lateinische Verse folgen, welche entweder aus der Feder Serlos selbst oder seiner begabte-

<sup>23</sup> Johann Jakob WERNER, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters* (Darmstadt 21966); schon erwähnt bei BRINKMANN (Anm. 2) 194.

<sup>24</sup> Beschrieben bei Gustav BINZ, *Die deutschen Handschriften der Oeffentlichen Bibliothek der Universität Basel*, Bd. 1 (Basel 1907) 332-335.

<sup>25</sup> Erfolgreich ist eine solche erneute Suche in B und Ba auch für die Neuauflage der *Alda* des Wilhelm von Blois gewesen, vgl. Ferruccio BERTINI, *Commedie latine del XII e XIII secolo*, Bd. 6 (Genua 1998) 40.

<sup>26</sup> Vgl. Marvin L. COLKER, *Trinity College Library Dublin. Descriptive Catalogue of the Mediaeval and Renaissance Latin Manuscripts*, Bd. 1 (London 1991) 183-195; außerdem Albert C. FRIEND, *The Proverbs of Serlo of Wilton*, in: *Mediaeval Studies* 16 (1954) 179-218, hier 181; Jan ÖBERG, *Serlon de Wilton. Poèmes latins* (Studia Latina Stockholmiensia 14; Stockholm 1965) 27.

ren Schüler stammen. Hier muss schon ein früher Leser bemerkt haben, dass auch Abaelards oft zitierter Vers 579 (ω)<sup>27</sup>

*Qui non dat, quod amat, non accipit omne [v.l. ipse], quod optat*

nur die wörtliche Übersetzung eines bekannten altfranzösischen Sprichworts ist (s. u. Kap. 6)<sup>28</sup>:

*Qui ne done que aime, ne prent que desirre.*

Diesen Vers des *Carmen* hat der unbekannte Leser dann in der Vorlage des Dubliner Codex als Alternativübersetzung dem *carm.* 72 des Serlo von Wilton hinzugefügt, welches andere Versübersetzungen desselben Sprichworts bietet<sup>29</sup>.

(3) Die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschriebene Handschrift London, British Library, Ms. Cotton Vespasianus B.XIII<sup>30</sup> überliefert auf fol. 115va-127va eine umfangreiche Sammlung kleinerer Gedichte und Exzerpte. Zwischen Werken des Eugenius von Toledo, Marbod von Rennes, Hildebert von Lavardin, Ulgerius von Angers, Bernhard von Chartres, Bernardus Silvestris, Serlo von Wilton, Arnulf von Orléans, Hugo Primas und Peter von Blois fand ich allein bei flüchtigem Durchsehen zehn Verse aus Abaelards *Carmen*:

fol. 115va	Vers 145-146 (ω)
fol. 116ra	587 (I/II)
fol. 120va	587 (I/II)
	259-260 (I/III)

<sup>27</sup> WIC 15580, WIC 24391 mit weiteren Handschriften. Hinzuzufügen bleibt Cambridge, Trinity College, Ms. O.2.45 (p. 352):

*Ki ne done ceo kil aime, ne prent ceo kil desire.*

¶ *Qui non dat, quod amat, non accipit omne, quod optat.*

<sup>28</sup> MORAWSKI 2023 (Hs. A); vgl. TPMA Geben 10.7.2.1; Friedrich SEILER, *Deutsche Sprichwörterkunde* (München 1922) 84.

<sup>29</sup> Vgl. FRIEND (Anm. 26) 196, Nr. 29; ÖBERG (Anm. 26) 120 im Apparat zu *carm.* 72.

<sup>30</sup> Beschrieben in: John PLANTA, *A Catalogue of the Manuscripts in the Cottonian Library* (London 1802; Reprint Hildesheim 1974) 440-441; Arthur George RIGG, *Goliath and other Pseudonyms*, in: *Studi Medievali* III 18 (1977) 65-109, hier 90-91; Id., *A history of Anglo-Latin literature 1066-1422* (Cambridge 1992) 151 und 237; Carsten WOLLIN, *Die Epigramme des Primas in der Handschrift London BL Cotton Vespasianus B.XIII*, in: *Mittelaltinisches Jahrbuch* 39/1 (2004) 45-69, hier 47-48.



991-992 (I/II)  
 713-714 (I/III)  
 417 (ω)

Es steht zu vermuten, dass sich bei einer genaueren Untersuchung auch hier noch weitere Verse Abaelards werden entdecken lassen.

(4) In einer Sammelhandschrift des späten 12. Jahrhunderts aus dem Kloster Saint-Gatien (heute Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 789)<sup>31</sup> steht auf fol. 6r der schon oben zitierte Vers 579 (ω):

*Qui non dat, quod amat, non accipit ille, quod optat.*

Eine Durchsicht der übrigen auf demselben Blatt aufgezeichneten Verse erbrachte jedoch keine weiteren Exzerpte aus Abaelards *Carmen*.

(5) Die Handschrift Z (Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C. 58/275, s. 12 ex.)<sup>32</sup> gehört nicht nur zu den interessantesten poetischen Anthologien des Hochmittelalters überhaupt, sondern überliefert auch bislang unerkannte Exzerpte aus dem *Carmen* Abaelards sowie zwei Epigramme, von denen das eine (Nr. 54) schon in der Überschrift (*Petrus de hospite suo, qui sibi omnia commendabat*) einem Petrus zugewiesen wird<sup>33</sup>, das andere

<sup>31</sup> Beschreibung im *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, Bd. 37 (Paris 1900) 592-595; genauer bei Léopold DELISLE, *Note sur un manuscrit de Tours renfermant des gloses françaises du XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Bibliothèque de l'école des chartes* 30 (1869) 320-333.

<sup>32</sup> Die poetischen Teile der Handschrift sind ziemlich vollständig abgedruckt bei Johann Jakob WERNER, *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Aarau 1905; Reprint Hildesheim 1979) 1-151; vgl. Leo Cunibert MOHLBERG, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich I, Mittelalterliche Handschriften* (Zürich 1951) 31-33. – Zur Interpretation der Sammlung vgl. Jean-Yves TILLIETTE, *Le sens et la composition du florilège de Zurich (Zentralbibliothek, ms. C 58). Hypothèses et propositions*, in: *Non recedet memoria eius. Beiträge zur Lateinischen Philologie des Mittelalters im Gedenken an Jakob Werner (1861-1944)*, hrsg. Peter STOTZ / Michele C. FERRARI (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 28; Bern 1995) 147-167.

<sup>33</sup> Inc. *Aut me cecatum furor excusabit amoris*; WIC fehlt; herausgegeben und kommentiert bei Carsten WOLLIN, *Die Lebenswelt der mittelalterlichen Intellektuellen im Spiegel der lateinischen Epigrammatik*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 40/2 (2005) 225-261, hier 250-251.

(Nr. 58) ein Distichon mit dem *Carmen* gemeinsam hat (s. u. Kap. 7). Diese kleine Sammlung von Abaelardiana gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn man bedenkt, dass der Sammler oder Benutzer des Codex, vermutlich ein schwäbischer Kleriker aus Schaffhausen, über eine Reihe von Jahren aufgezeichnet hat, was ihm während seiner Studienzeit in Frankreich und wohl auch später von dort an moderner Dichtung bekannt wurde. Nicht zuletzt den rastlosen Jägern<sup>34</sup> nach den verlorenen Liebesgedichten Abaelards und Heloises sei die Handschrift wärmstens empfohlen. So hat Jean-Yves Tilliette schon vor über zehn Jahren auf die direkte Nachbarschaft des Abaelard-Abschnittes (Nr. 50-54) zu zwei in ihrer Form zugleich äußerst kunstvollen wie auch freien Liebesgedichten (Nr. 48 und 49) hingewiesen<sup>35</sup>. Nicht weniger interessant sind an späterer Stelle die Liebesbriefe zwischen einer Schülerin und ihrem Lehrer (Nr. 116-120), die mit der bitteren Klage der verlassenen und verletzten *amica* einsetzen<sup>36</sup>.

Direkt aus dem *Carmen* zitiert der Sammler, soweit ich feststellen konnte, an zwei Stellen. In Nr. 61 (Z fol. 5vb-6ra) hat er unter der Überschrift *De sodomita prelato* drei verschiedene Epigramme gegen homosexuelle Kleriker vereint: Epigramm A (WIC 15649, WPS 19093 a) bezeichnet einen Bischof hyperbolisch als Steigerung eines Ganymed, B (WIC und WPS fehlen) richtet sich gegen einen heuchlerischen Bischof, der versucht, die Forderungen der gregorianischen Reform nach Einführung des Zölibats in seiner Diözese durchzusetzen, doch nur weil er selbst nicht mit Frauen verkehren mag, C (WPS 33332, 9317) schließlich erweist sich als wörtliches Zitat aus Abaelards *Carmen* 221-224<sup>37</sup>:

<sup>34</sup> Zu den neuesten – insgesamt missglückten – Zuschreibungsversuchen am untauglichen Objekt vgl. Peter DRONKE – Giovanni ORLANDI, *New Works by Abelard and Heloise?* in: *Filologia mediolatina* 12 (2005) 123-177.

<sup>35</sup> Vgl. TILLIETTE (Anm. 32) 160-161.

<sup>36</sup> Vgl. Peter DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Oxford 21968) Bd. 1, 253: „The lack of circumstantial detail, the exclamations and repetitions throughout, suggest verses written passionately, hastily, compulsively, quite the opposite of a literary exercise.“ Constant J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard* (New York 1999) 105-107, 342 Anm. 109.

<sup>37</sup> Vgl. WOLLIN, *Die Lebenswelt der mittelalterlichen Intellektuellen* (Anm. 33) 254-255.

*De sodomita prelato.*

- (A) *Qui sedet hac sede Ganimedior est Ganime*<de>.  
 (B) *Cur uxoratos a clero separat omnes,  
 audiat : uxoris non amat officium.*  
 (C) *Vile nimis scortum, sed uilior est sodomita :  
 peior quam meretris femina uir meretris.  
 Feminus coitus fructum pariendo reportat :  
 polluitur tantum, dum sodomita coit.*

Inmitten einer langen Reihe kleinerer Epigramme und grammatischer Merkverse (Nr. 299-321) stehen als Nr. 317 (Z fol. 142vb) ohne Überschrift erneut drei Verse aus Abaelards *Carmen* (Vers 7, WIC 11954, WPS 17183; Verse 11-12, WPS 10023):

*Non a quo, sed quid dicatur, sit tibi cure ;  
 Fructu, non foliis pomorum quisque cibatur,  
 et sensus uerbis antefereendus erit.*

(7) Auf ein weiteres Zitat aus dem *Carmen* in der Handschrift Bloomington, Indiana University Library, Poole Ms. 99 hat schon vor einiger Zeit Constant J. Mews aufmerksam gemacht<sup>38</sup>.

#### 6. Der Einfluss der altfranzösischen *Prouerbia rustici*

In ihrem *Apparatus fontium* hat Rubingh-Bosscher schon einen großen und wohl auch den wichtigsten Teil der von Abaelard direkt benutzten lateinischen Quellen identifiziert, wenngleich man ihre Nachweisungen mit Hilfe des in der Zwischenzeit erschienenen *Thesaurus proverborum medii aevi* im Umfang erheblich ergänzen können. Obgleich die Editorin im Vorwort schreibt, dass sie die von Ernst Voigt herausgegebenen *Prouerbia rustici* (die im *Apparatus fontium* aber nicht zitiert werden) und seine Ausgabe der *Fecunda ratis* Egberts von Lüttich herangezogen habe<sup>39</sup>, geht sie mit keinem Wort darauf ein, dass einige Verse Abaelards offensichtlich di-

<sup>38</sup> Constant J. MEWS, *In Search of a Name and its Significance : A Twelfth-Century Anecdote about Thierry and Peter Abaelard*, in: *Traditio* 44 (1988) 171-200, hier 176, Anm. 24.

<sup>39</sup> Ernst VOIGT, *Prouerbia Rustici*, in: *Romanische Forschungen* 3 (1887) 633-641; Id. (Hrsg.), *Egberts von Lüttich Fecunda ratis* (Halle/Saale 1889).

rekt aus dem reichen altfranzösischen Sprichwortschatz übersetzt sind, welcher uns heute als *Prouerbia rustici* oder *Proverbe au vilain* geläufig ist<sup>40</sup>. Das Beispiel des Verses 579 habe ich schon im vorigen Kapitel angeführt. Die übrigen, zumeist schon von Albert C. Friend<sup>41</sup> registrierten Stellen möchte ich jetzt nachtragen, da sich an ihnen die innige Verknüpfung der mittellateinischen Spruchweisheit mit den volkssprachlichen Literaturen zeigt.

Ein charakteristisches Beispiel für Abaelards Arbeitsweise, wobei gedankengleiche Sprichwörter unterschiedlicher Provenienz kombiniert werden, bieten die folgenden Verse über den Vorzug des Naheliegenden vor dem Entfernten:

*Proximus est melior uicinus fratre remoto,  
et iuncus prato sic erit utilior.* (Carmen 487-488)

Für den Hexameter zieht Abaelard die biblische Weisheit *melior est uicinus iuxta, quam frater procul* (prou. 27, 10) heran, welche er im Pentameter durch ein altfranzösisches Sprichwort ergänzt<sup>42</sup>:

*Mieiz vaut prés jonchier<e> que loin pra<i>er<e>.*

An einer anderen Stelle stellt Abaelard folgende Rechtshierarchie auf: Die Vernunft besiegt das Gesetz, das Gesetz die Gewohnheit:

*Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit:  
singula sunt proprio constituenda gradu!* (Carmen 247-248)

Damit stellt sich Abaelard innerhalb der romanistischen und kanonistischen Diskussionen um den Rang des Gewohnheitsrechts (*consuetudo*) auf die Seite des schriftlich fixierten Rechts (*lex*)<sup>43</sup>. Er widerspricht damit dem altfranzösischen Sprich-

<sup>40</sup> Maßgeblich ist noch immer die Sammlung von Joseph MORAWSKI, *Proverbes français antérieurs au xv<sup>e</sup> siècle* (Les classiques français du moyen âge 47; Paris 1925).

<sup>41</sup> FRIEND (Anm. 26).

<sup>42</sup> MORAWSKI 1281; vgl. Egbert von Lüttich, *Fecunda ratis*, *Prora* 183; Serlo von Wilton, *carm.* app. IIIa, 16a; FRIEND (Anm. 26) 209, Nr. 72; TPMA Nachbar 1.3, Wiese 3, Binse 1.

<sup>43</sup> Vgl. Gunter GUDIAN, s. v. *Coutumes*, in: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte* 1 (1964) 641-648; Hermann KRAUSE, s. v. *Gewohnheitsrecht*, in:

wort *Covenant vaint loi*<sup>44</sup>, das den Vorrang des Gewohnheitsrechts behauptet. Ob Abaelard sich hier aber überhaupt dieses Sprichworts erinnert, wie Friend annimmt, muss angesichts der gedanklichen Eigenständigkeit des *Carmen* dahingestellt bleiben.

Für die folgenden Verse über den dauernden Unfrieden und Schaden, den ein böser Nachbar stiftet, fehlt im Apparatus fontium Rubingh-Bosschers jeglicher Quellennachweis:

*Cui malus assistit uicinus, dampna propinquant;  
et, cum dampna uacant, mens sine pace manet.* (*Carmen* 711-712)

Auch hier ist ein altfranzösische Sprichwort nachzutragen<sup>45</sup>:

*Qui a mal voisin si a mal matin.*

Ebenfalls auf die Weisheit des gemeinen Mannes greift Abaelard an anderer Stelle des *Carmen* zurück:

*Corrigias corio largas facit ex alieno,  
qui, cum distribuat plurima, plura rapit.* (*Carmen* 887-888)

Dahinter steht das zuerst im Mittelalter belegte Sprichwort, dass man aus fremdem Leder gerne breite Streifen schneidet<sup>46</sup>:

*D'autrui cuir large corroie.*

Wir sehen schon an diesen wenigen Beispielen, dass auch Abaelard, wie viele seiner Zeitgenossen, im Schulunterricht die Übersetzung volkssprachlicher Sprichwörter in lateinische Verse kennengelernt hatte<sup>47</sup>, wobei die Ausbildung im Versbau mit der moralischen Unterweisung zusammenfiel. Von

*Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte* 1 (1964) 1675-1684; Danielle ANEX-CABANIS, s. v. *Contume, Contumier*, in: LMA 3 (1986) 323-328.

<sup>44</sup> MORAWSKI 431 (Hs. A); vgl. auch MORAWSKI 430 *Covenant vaint*; MORAWSKI 428 *Constume vaint droit*; vgl. dazu den Kommentar von FRIEND (Anm. 26) 195 zu Nr. 27; Serlo von Wilton, *carm.* 70; TPMA Gewohnheit 3.4.2.

<sup>45</sup> MORAWSKI 1809 (Hs. A); vgl. Adolf TOBLER, *Li proverbe au vilain* (Leipzig 1895) 45, Str. 104, Kommentar 146-147; TPMA Nachbar 2.

<sup>46</sup> MORAWSKI 453 (Hs. A); Egbert von Lüttich, *Fecunda ratis, Prora* 271; Serlo von Wilton, *carm.* 61; FRIEND (Anm. 26) 191-192, Nr. 18; SEILER (Anm. 28) 84-85; TPMA Haut 7.1.

<sup>47</sup> So sind auch von Abaelards mutmaßlichem Lehrer Ulgerius, dem Scholasticus und späteren Bischof von Angers, einige lateinische Überset-

der Beliebtheit dieser Unterrichtsmethode legen nicht nur die zahlreichen anonymen, in der Regel zweisprachigen Sprichwortsammlungen Zeugnis ab, welche Joseph Morawski für seine Ausgabe der *Proverbes français antérieurs au xv<sup>e</sup> siècle* benutzt hat, sondern auch die Sammlungen namhafter mittellateinischer Dichter wie Ulgerius von Angers, Serlo von Wilton oder Petrus Riga<sup>48</sup>. Aber auch viele andere Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts greifen in ihren Werken gerne auf die in früher Jugend erlernten Sprichwörter zurück<sup>49</sup>. Wenn die lateinische Klerikerkultur auch sonst eine allzu enge Annäherung an Inhalte und Ausdrucksformen der Volkssprache vermied, so gestand man doch der immer offenen und teilweise derben Weisheit des gemeinen Mannes mit offensichtlichem Behagen ihren Platz zu. Abaelard gelingt in seinem *Carmen*, selbst in der Behandlung dieser anspruchslosen Sprichwörter, die Verschmelzung der lateinisch-griechischen Tradition mit der jüdisch-christlichen der Bibel und der Überlieferung des Volkes; eine Verschmelzung, welche sich überhaupt in vielen Bereichen der mittellateinischen Literatur feststellen lässt, und die letztendlich die Grundlagen der europäischen Kultur in vielen Bereichen bis heute bestimmt.

### 7. Zwei Epigramme Abaelards

Zurückkommen möchte ich auf die eingangs geäußerte Vermutung, dass nämlich Abaelard sein *Carmen* unter Verwendung älterer Vorarbeiten geschrieben habe. Rubingh-Boscher spricht dieses Problem angesichts fehlender Zeugnisse und Texte nicht an. Ihre Überlegungen gelten allein der Frage, ob sich in den Rezensionen II und III möglicherweise frühere oder spätere Autorfassungen erkennen lassen, was aber

zungen der *Proverbia rustici* erhalten (Berlin, SBPK, Ms. Lat. fol. 118, fol. 96va-97ra); vgl. MANITIUS III, 898-900. Eine Neuausgabe seiner Gedichte bereite ich vor.

<sup>48</sup> Zu letzterem vgl. Carsten WOLLIN, *Nec fallit sermo vulgari tritus in ore: Altfranzösische Sprichwörter im Floridus Aspectus des Petrus Riga* (in Vorbereitung).

<sup>49</sup> Vgl. neben dem TPMA auch die Stellensammlung bei Arpad STEINER, *The Vernacular Proverb in Mediaeval Latin Prose*, in: *American Journal of Philology* 65 (1944) 37-68.

wohl mit guten Gründen verneint werden muss. Nun gibt es jedoch zwei, vom *Carmen* unabhängig überlieferte Epigramme, welche vielleicht nur nachträgliche Bearbeitungen von fremder Hand, vielleicht aber tatsächlich die vermuteten Vorarbeiten des Autors darstellen. Da Rubingh-Bosscher das erste Epigramm fälschlich unter die Exzerpte rechnet und ihr das andere überhaupt nicht bekannt ist, möchte ich die Gelegenheit nutzen, wenigstens das Problem zu erörtern, auch wenn sich hier mangels äußerer Bezeugung keine endgültige Sicherheit wird erlangen lassen.

Das erste Epigramm *Nec catus in nitida* (WIC 11684, WPS 16173) ist schon seit dem Jahr 1880 der Abaelard-Forschung bekannt. Erhalten ist es in einer Handschrift aus Fleury (heute Orléans, Bibliothèque municipale, Ms. 284, p. 184) innerhalb einer kleinen Gedichtsammlung des späten 12. Jahrhunderts (p. 183-184). Rubingh-Bosscher führt diesen Codex nur als Exzerpt-Handschrift an und beschränkt sich auf den folgenden Halbsatz<sup>50</sup>: „... vv. 665-666 are transmitted as the opening of a poem (DRONKE 1983, 280).“ Doch verbirgt sich dahinter nicht etwa ein Exzerpt, sondern ein eigenständiges und in sich geschlossenes Epigramm von 12 Versen, das in der Handschrift neben Gedichten Marbods von Rennes und des Alanus de Insulis, neben Epigrammen Abaelards und solchen über ihn steht<sup>51</sup>:

*Nec catus in nitida sernari pelle ualebit,  
nec mulier, cultus si p<r>eciosus erit.  
Sepe, soror, rogo te preciosas spernere uestes,  
quas, cui nupsisti, non amat, immo uetat.*

- 5 *Verus hic est agnus : agninas appete uestes,  
ut <s>ponsum uestis exprimat ipsa suum !  
Indutam Christum te monstret uestis, amica !  
Agnus hic est : agni pellibus indue te !*

<sup>50</sup> RUBINGH-BOSSCHER (Anm. 3) 21.

<sup>51</sup> Den Text ediere ich nach einer Photographie der Handschrift; Erstedition bei Charles CUISSARD, *Documents inédits sur Abélard, tirés des manuscrits de Fleury, conservés à la Bibliothèque Publique d'Orléans* (Orléans 1880) 36; danach bei Peter DRONKE, *Orléans, Bibliothèque municipale 284 (238) : An Edition of the Poems and Fragments on pp. 183-184*, in: *AHDLMA* 49 (1982) 277-281, hier 280-281, Nr. 11.

10 *Ar<c>ha Dei uirgo est, celesti dedita sponso,  
 texta minus caris [est] pellibus arca fuit :  
 scilicet his, que protegerent, non que decorarent,  
 que pacientes sint pulueris et pluuiæ.*

Schon Charles Cuissard<sup>52</sup>, der Erstherausgeber der kleinen Gedichtsammlung, hatte den Zusammenhang mit Peters *Carmen* 665-666 erkannt:

*Nec catus poterit seruari pelle nitente,  
 nec mulier, cultus si preciosus erit.*

Aber wie soll man sich das übereinstimmende Distichon erklären? Sicherlich ist es vorstellbar, dass ein Zeitgenosse Abaelards das Distichon aus dem *Carmen* exzerpiert, in der Formulierung ein wenig verändert und daraus eine praktische Verhaltensanweisung für eine Nonne abgeleitet habe. Für wahrscheinlicher halte ich jedoch die entgegengesetzte Abfolge: Abaelard hatte schon früher ein Epigramm an seine geistliche *soror* Heloise (oder im generellen Plural an die Nonnen des Paraklet) gerichtet, dessen Einleitungsdistichon er später abtrennte und umformulierte<sup>53</sup>, um es in sein *Carmen* aufzunehmen.

Dafür spricht, nach meiner Ansicht, folgende Überlegung: Das im Sprichwort genannte Bild aus dem Tierreich wird nur in dem Epigramm aus Fleury in einen sinnvollen Kontext eingefügt und für den Gedankengang des Textes nutzbar gemacht, nicht aber im *Carmen*, wo es völlig vereinzelt dasteht.

Wenn eine Katze gut genährt ist (*in nitida ... pelle*), dann kann man ihren Bewegungsdrang und Spieltrieb nicht einschränken<sup>54</sup>. Das gilt, so meint der Dichter, auch für eine

<sup>52</sup> CUISSARD (Anm. 51) 44.

<sup>53</sup> Frau Prof. Dr. Rita Beyers (Universität Antwerpen) machte mich brieflich darauf aufmerksam, dass die Umformulierung zum *Carmen* hin auch als eine stilistische Verbesserung aufgefasst werden könne.

<sup>54</sup> TPMA Katze 13 bietet nur zwei altfranzösische Belege: Der früheste stammt aus Chrétien de Troyes *Yvain* 594 (Foerster) *L'an dit que chaz saous s'anvoise*. Der Seneschall Keu versucht hier den Ritter Calogrenant zu demütigen, indem er dessen Erzählung als Aufschneiderei darstellt, wie sie nach einem guten Essen üblich sei. Der zweite Beleg, den das Sprichwortgedicht *Marcolf et Salomon* (D. M. MÉON, *Nouveau recueil de fabliaux et contes inédits des poètes français des XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* [Paris 1823] Bd. 1, 416-436, hier



Frau, die wertvolle Kleidung und Schmuck trägt (Verse 1-2); in besonderem Maße aber für eine Nonne (*soror*), die üppige Kleidung vermeiden sollte, da diese ihrem himmlischen Gemahl missfalle (Verse 3-4). Da Christus das wahre Lamm Gottes ist (Ioh. 1, 29 *Altera die uidet Iohannes Iesum uenientem ad se, et ait: „Ecce agnus Dei, qui tollit peccatum mundi ...“*), muss sich auch die ihm anvertraute Braut in ein Lammfell kleiden (Vers 8 *agni pellibus indue te*), also mit schlichten, aber reinen Kleidern vorlieb nehmen. Die abschließenden Verse 9-12 beziehen sich auf die Vorschrift in Exodus 26, 7-14, Zeltbahnen aus Ziegenhaar zu weben und als Überdachung der Bundeslade zusammenzunähen. Genauso wie die Bundeslade (*archa Dei*) nur durch einfachen Stoff gegen die Unbilden des Wetters geschützt wird, so soll auch die Nonne als Braut Christi sich mit schlichten Stoffen zufrieden geben, deren einzige Aufgabe im Schutz vor Staub und Regen, nicht aber im Schmuck des Menschen besteht. Prachtvolle und kostbare, Macht und Wohlstand repräsentierende Kleider hingegen würden, das impliziert das Sprichwort von der satten Katze, die Nonne zu Eitelkeit und Überheblichkeit verführen.

Nicht nur gedanklich, sondern auch formal ist das Epigramm in sich geschlossen. Der Aufbau ist klar und ausgewogen, indem den drei Bildbereichen Katze, Lamm Gottes, Bundeslade jeweils zwei Distichen zugeordnet werden:

- 1-2 Sprichwort: Die gut genährte Katze wird übermütig.
- 3-4 Applikation auf die Kleidung der *soror*: Vermeide überflüssigen Kleiderluxus!
- 5-8 1. Begründung nach Johannes 1, 29:  
Christus ist das wahre Lamm Gottes, also muss sich auch seine Braut in Lammfell kleiden.
- 9-12 2. Begründung nach Exodus 26, 7-14:  
Die Bundeslade wird von einfachem Zeltstoff gegen das Wetter geschützt, also darf auch die Nonne, deren Jung-

424, Str. 61) überliefert, bietet das Sprichwort in der Form, wie es auch Abaelard gekannt haben muss: *Quant lo chat est bel | Et luisant la pel, | Lors asauagist, | Ce dist Salemons*. Erneut ein schönes Beispiel für den Einfluss der *Proverbia rustici*; bei Morawski hingegen fehlt ein entsprechendes Sprichwort.

fräulichkeit der Heiligkeit der Bundeslade zu vergleichen ist, nur schlichte und nützliche Kleidung tragen.

Im *Carmen* hingegen stehen die Verse 665-666 vereinzelt, ohne Verbindung zum Kontext. Vorausgeht in den Versen 653-664 eine Mahnung zum Maßhalten: Wer zuviel fastet und wacht, muss als Ausgleich danach zuviel essen und schlafen, sonst ist die Körperkraft durch maßlose Askese bald verbraucht. Dazu gehören unsere Verse also nicht, obgleich Rubingh-Bosscher das typographisch durch Kleinschreibung am Satzanfang andeuten möchte. Aber auch zum Folgenden scheinen unsere Verse ebenfalls nicht zu passen, z. B. zur Langmut Gottes mit den Sündern, dem Scharfblick des Weisen, mit dem er die geschmückte Braut entkleidet, usw.

Es bleibt daher eigentlich nur eine Folgerung übrig, dass der ursprüngliche Sitz unserer Verse nicht im *Carmen*, sondern in dem Epigramm aus Fleury liegt. Bei diesem handelt es sich also um ein Gedicht Abaelards, das er an Heloise oder die Nonnen des Paraklet gerichtet hat und aus welchem er später das Anfangsdistichon mit geringfügigen Änderungen in das *Carmen* übernahm<sup>55</sup>. Es wird ihn weniger als uns gestört haben, dass dabei der Zusammenhang zerrissen wurde, weil dem Dichter seine ursprünglichen Gedankengänge natürlich noch gut im Gedächtnis waren. Außerdem könnte ihm auch daran gelegen gewesen sein, gerade die auf Heloise gemünzte Ermahnung fortzulassen, als er die Verse an seinen Sohn richtete.

Bis zu dieser Vermutung hat uns allein die textimmanente Interpretation und der Vergleich der beiden Epigramme geführt. Schließlich kommt uns aber ein letztes Zeugnis zu Hilfe, dessen Wert jedoch ganz und gar davon abhängen wird,

<sup>55</sup> Skeptisch äußert sich Peter DRONKE, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, in: ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe* (Storia e letteratura 183; Roma 1992) 247-294, hier 283: „Ll. 76-7 occur also in the *Carmen ad Astralabium*, as Cuissard pointed out; but they may well have been a traditional *sententia*; they lend no support to seeing these verses as addressed specifically to Heloise.“ – Allerdings muss man bedenken, dass bisher noch niemand, auch nicht Dronke, eine Interpretation des Epigramms versucht hat.

ob man den Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise für authentisch hält oder nicht. In seinem letzten Brief (*epist.* 8) gibt Abaelard nämlich Anweisungen für die Regel, nach der Heloise und ihre Nonnen das gemeinsame Leben im Paraklet ausrichten sollen. Über den unnützen Kleiderluxus, der mehr einer Dirne als einer Nonne anstehe, schreibt er<sup>56</sup>:

*Bene autem feminas potius quam uiros ab hac uanitate censuit [sc. Petrus apostolus] debortandas, quarum infirmus animus id amplius appetit, quo per eas et in eis amplius incitari luxuria possit ... Que uidelicet uestes, quanto sunt pretiosiores, tanto carius custodiuntur, et minus usitate minus proficiunt, et ementem amplius grauant, et pre subtilitate sui facilius possunt corrumpi, et minus corpori prebentimenti. Nulli uero panni magis quam nigri lugubrem penitentie habitum decent, nec adeo sponsis Christi pelles aliquae conueniunt sicut agnine, ut ipso quoque habitu Agnum sponsum uirginum indute uideantur, uel induere moneantur.*

Man sieht sogleich, dass der Gedankengang dieser Stelle mit den Versen 3-8 des Epigramms aus Fleury in Thema, Intention und Wortwahl völlig übereinstimmt. Da ich an der Authentizität des 8. Briefs nicht zweifeln möchte, liegt also der Schluss nahe, dass Abaelard denselben Gedanken einmal in Form eines Gedichts, ein andermal in Prosa ausgeführt habe. Für eine Zuschreibung an Abaelard sprechen somit alle Argumente, die für Verfasserattributionen überhaupt ins Feld geführt werden können: (1) ein mit dem *Carmen* weitgehend identisches Distichon, (2) die inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen mit dem 8. Brief und (3) die gemeinsame Überlieferung zusammen mit einem anderen Epigramm Abaelards.

Hinsichtlich der Priorität möchte ich immerhin die Vermutung aussprechen, dass das Epigramm eher als der Brief entstanden ist. Das Epigramm gehört zu dem wohl meistens brieflich geführten Gedankenaustausch zwischen Abaelard und Heloise unmittelbar nach der Einrichtung des Nonnen-

<sup>56</sup> T. P. McLAUGHLIN, *Abelard's Rule for Religious Women*, in: *Mediaeval Studies* 18 (1956) 241-292, hier 281; *Lettres d'Abélard et Héloïse*, hrsg. Éric HICKS/Thérèse MOREAU / Michel ZINK / Jean-Yves TILLETTE (Paris 2007) 524, Zeile 2343-2346, 2361-2369.

klosters im Paraklet im Jahre 1130. Vermutlich bezieht es sich auf ein bestimmtes, uns nicht mehr bekanntes Ereignis, auf das Abaelard in seiner dichterischen Ermahnung (an Heloise oder ihre Nonnen?) mit großer Entschiedenheit reagierte. Außerdem ist nicht recht einzusehen, warum Abaelard nach Abfassung des Briefs für den Paraklet nochmals einen dort breit ausgeführten Gedanken versifizieren sollte, wohl aber, dass er der Ermahnung im Epigramm, die ihm offensichtlich sehr am Herzen lag, in einer systematischen Darstellung erneut den ihr zukommenden Raum geben wollte.

Das zweite Epigramm *Promeruit magnas* (WIC 14825) fand ich in der schon oben in Kapitel 5 erwähnten Handschrift Z, in der es als Nr. 58 zusammen mit dem Exzerpt Nr. 61 auf die Abaelard-Gruppe (Nr. 50-51, 54) folgt. Im Unterschied zu *Nec catus in nitida* haben wir in Z und im entsprechenden Abschnitt *Carmen* 505-510 zwei im Wortlaut weitgehend unterschiedliche, nach Umfang und Form (drei Distichen) aber durchaus vergleichbare Textfassungen vor uns. Beide Epigramme enden mit einem identischen Distichon, das den aus der Äsopischen Fabel stammenden Vergleich von der Krähe, welche sich mit fremden Federn schmückt<sup>57</sup>, anführt.

Der kurze Abschnitt im *Carmen* (505-510) beginnt im ersten Distichon mit der allgemeinen Beobachtung, dass Menschen zwar oft in fremden, das heißt geborgten Kleidern auftreten, sich aber dann mit diesen brüsten, als seien es ihre eigenen. Das zweite Distichon erklärt die geistlich-moralische Bedeutung dieses Verhaltens: Der Hochmütige schreibt Fähigkeiten und Glücksgüter seiner eigenen Tüchtigkeit zu, wobei er

<sup>57</sup> In der Formulierung folgt Abaelard vielleicht Hor. *epist.* 1, 3, 18-20 (vgl. Phaedrus 1, 3). – Die weite Verbreitung des Erzählstoffs bezeugen die Repertorien: AaTh 244 The Raven in Borrowed Feathers; DICKE/GRUBMÜLLER 470; TPMA Feder 7.3; TUBACH 1360. – Zur literarischen Geschichte des Stoffs vgl. Max FUCHS, *Die Fabel von der Krähe, die sich mit fremden Federn schmückt, betrachtet in ihren verschiedenen Gestaltungen in der abendländischen Literatur* (Diss. Berlin 1886); NN s. v. *Tiere borgen voneinander*, in: *Enzyklopädie des Märchens* 12 (im Erscheinen). – Zahlreiche Stellen in mittellateinischen Texten verzeichnen Giovanni ORLANDI (Hrsg.), *Lidia*, in: BERTINI, *Commedia Latine* 6 (Anm. 25) 113-115; Stefano PITTALUGA, *Asini e filosofastri (Da Aviano a Vitale di Blois)*, in: *Sandalion* 8/9 (1985/86) 307-314, hier 309-310.

verkennt, dass diese allesamt Geschenke Gottes sind. Als bestätigende antike Auctoritas folgt im dritten Distichon das Bild von der *cornix*:

*Vestibus ornatos alienis sepe uidemus  
et sua mentiri, que minime sua sunt.  
Sic Diuina sibi tribuit bona quisque superbus,  
et, Domini que sunt, in sua iura rapit.  
Talis erat cornix alienis splendida plumis,  
quas mentita suas in sua probra tulit.* (Carmen 505-510)

In der bislang unbeachteten<sup>58</sup> Fassung Z *Promeruit magnas* hingegen fehlt die geistliche Deutung, während der allgemeinen Beobachtung noch eine fiktive Anrede an einen Prahlers, der sich in geborgten purpurnen Festkleidern zeigt, vorausgeht: Der Dichter dankt diesem voller Ironie dafür, dass er ihm durch den angelegten Purpur den bevorstehenden Festtag melde. Darauf folgt im zweiten Distichon die Bloßstellung, da es sich dabei leider nicht um eigene, sondern nur um geliehene Kleider handle. Den Abschluss bildet das mit dem *Carmen* identische Schlussdistichon<sup>59</sup>:

*De quodam in festiuis diebus utente preciosis uestibus.  
Promeruit magnas a me tua purpura grates,  
quod michi festiuas nunciat illa dies.  
† Visurus tandem festiuis glaba † diebus  
ornamenta sibi mutuatur a sociis.  
Talis erat cornix alienis splendida plumis,  
quas mentita suas in sua probra tulit.*

Auch hier ist es ebenfalls denkbar, dass Z eine Frühfassung des Epigramms bewahrt hat. Dafür sprechen folgende Überlegungen: Die Fassung Z gibt sich, als sei sie aus einer konkreten Lebenssituation heraus entstanden. Dichter und Leser

<sup>58</sup> Bei der Literatursuche fand ich, dass allein der TPMA Feder 7.3 zumindest die textliche Übereinstimmung notiert hatte, doch ohne daraus weitere Schlüsse zu ziehen.

<sup>59</sup> WIC 14825; Z (fol. 5vb); ed. WERNER, *Beiträge* (Anm. 32) 25, Nr. 58. Ich drucke den Text nach einer Kopie von Z; 3 *Visurus* Z] *usurus* überlegt Werner im Apparat; 6 *quas* Z] *quos* Werner (Druckfehler). – Schwierig bleibt das Verständnis von Vers 3: entweder *visurus* oder *glaba* („die Glatze“) sind korrupt und müssen verbessert werden – doch wie?

sind räumlich dem mit fremdem Reichtum protzenden Menschen so nahe, dass der Dichter diesen zunächst in der 2. Person Sgl. anreden kann und erst später, in der allgemeinen Aussage, zur 3. Person Sgl. übergeht. Demhingegen verzichtet die Fassung des *Carmen* auf diese konkrete Situation und formuliert ihre Aussage in allgemeingültiger Form. Der didaktischen Zielsetzung des *Carmen* entsprechend, erkennt Abaelard dasselbe allzumenschliche Laster der Superbia auch im geistlichen Bereich wieder, welcher in Z (noch) nicht angesprochen wird. Da man doch dem Konkreten und Situationsgebundenen den Vortritt vor dem Allgemeinen einräumen möchte, müsste also Z vor dem *Carmen* entstanden sein.

Es spricht also vieles dafür, dass die beiden behandelten Epigramme *Nec catus in nitida* und *Promeruit magnas* tatsächlich Frühfassungen von Abaelards *Carmen* sind. Wenn dem so ist, gestatten sie uns einen wertvollen und einzigartigen Blick in die Entstehungsgeschichte des *Carmen*. Wir sehen, dass Abaelard während seiner gesamten Lehrtätigkeit immer wieder kleinere Gedichte verfasst hat, welche er dann später für seinen Sohn auswählte, ordnete und bearbeitete. Eine Erkenntnis, die uns helfen wird, die Entstehungsgeschichte und den Charakter des *Carmen* besser zu verstehen.

## 8. Die literarische Nachwirkung des *Carmen*

Schon die Zeitgenossen haben Abaelards *Carmen* gerne gelesen, abgeschrieben und exzerptiert. Selbst die von Abaelard angefeindeten Viktoriner und Zisterzienser schätzten den gedanklichen Wert des *Carmen*, wovon die uns erhaltenen Handschriften (C Lp R S T) ein deutliches Zeugnis ablegen. Von Jeremia de Montagnone (ca. 1250/60 - ca. 1320) wird das Gedicht im *Compendium moralium notabilium* mehrfach zitiert, der Exzerptor des *Florilegium Treuerense* kennt den wahren Verfasser offensichtlich nicht mehr und versieht die Zitate mit merkwürdigen Zuschreibungen an einen *Ouidius in consiliis* oder *Zosimas* (wohl der bekannte Mönch aus der Vita der Ägyptischen Maria), verschiedene Kommentare ziehen einzelne Verse des *Carmen* als Auctoritates zur Illustration oder Bestäti-

gung heran<sup>60</sup>. Dem lassen sich einige neue – und nicht die letzten – Rezeptionszeugnisse hinzufügen.

Die früheste Schrift, in der Abaelards *Carmen* sowohl im Einzelnen als auch im Ganzen imitiert wird, ist der *Liber parabolarum* des Alanus de Insulis (ca. 1116 - 1202/03)<sup>61</sup>. Alanus tritt uns zwar in seinen theologischen Werken immer wieder als Schüler des Gilbert von Poitiers (Porretanus) entgegen, dass er sich hingegen in seinen Dichtungen auch Abaelard zum Vorbild genommen hat, wurde noch nicht gesehen. Man konnte bislang nämlich nur einmal einen indirekten Einfluss Abaelards auf eine theologische Abhandlung Alans feststellen. Dieser Einfluss zeigt sich in den umfangreichen Zitaten aus der *Ysagoge in theologiam*, welche Alan in sein Frühwerk *De uirtutibus et uitiiis et de donis Spiritus Sancti*<sup>62</sup> übernimmt. Von einem sonst nicht weiter bekannten Odo verfasst und Gilbert Foliot, damals Abt von St. Peter in Gloucester (1139-1148), gewidmet, spiegelt die *Ysagoge in theologiam* die Lehren Abaelards und seiner Schule wider<sup>63</sup>.

In seinem *Liber parabolarum* übernimmt Alanus aus Abaelards *Carmen* die lockere Fügung von Lebensregeln und Sprichwörtern sowie die Form des reimlosen Distichons. Die unregelmäßige Folge längerer und kürzerer Abschnitte ersetzt er hingegen durch einen kunstvoll und streng geordneten Aufbau. Das Werk von insgesamt 642 Versen besteht aus sechs Büchern ungefähr gleicher Länge (100-120 Verse). Die einzelnen Gedanken sind in selbständige Epigramme gefasst,

<sup>60</sup> Den bisherigen Forschungsstand resümiert RUBINGH-BOSSCHER (Anm. 3) 20-21.

<sup>61</sup> PL 210, 581-594; Oronzo LIMONE (Hrsg.), *Alano di Lilla, Liber parabolarum* (Galatina 1993); Tony HUNT (Hrsg.), *Les Paraboles Maître Alain en François* (London 2005) 158-178; englische Übersetzung bei Ronald E. PEPIN, *An English Translation of Auctores Octo, A Medieval Reader* (Lewiston N. Y. 1999) 149-175. – Ein paroimiologischer Kommentar fehlt bis heute.

<sup>62</sup> Herausgegeben von Odon LOTTIN, *Le Traité d'Alain de Lille Sur les Vertus, les Vices et les Dons du Saint-Esprit*, in: *Mediaeval Studies* 12 (1950) 20-56; verbesserter Text in Id., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (Gembloux 1960) Bd. 6, 27-92.

<sup>63</sup> Herausgegeben von Arthur M. LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 14; Louvain 1934) 61-289.

deren Länge mit der Buchzahl stetig um ein Distichon zunimmt:

Buch 1	56 × 2 Verse	112 Verse
Buch 2	26 × 4 Verse	104 Verse
Buch 3	17 × 6 Verse	102 Verse
Buch 4	13 × 8 Verse	104 Verse
Buch 5	10 × 10 Verse	100 Verse
Buch 6	10 × 12 Verse	120 Verse

Genauso wie vor ihm Abaelard verbindet Alanus in seinem *Liber parabolarum* biblische und antike Vorbilder mit der mittelalterlichen Sprichworttradition, darunter auch den altfranzösischen *Proverbia rustici*. Von den zeitgenössischen lateinischen Dichtern benutzt er die Epigramme Gottfrieds von Winchester (ca. 1050 -1107) und Abaelards *Carmen*. Allerdings fällt die Imitation des *Carmen* bei Alanus nicht sogleich in die Augen. Vielmehr geben sich die Übernahmen erst nach genauerer Lektüre der beiden Gedichte zu erkennen. Ich möchte mich auf einige aussagekräftige Beispiele beschränken, wenngleich es sich auch bei diesen um die Neuformulierung traditioneller, aus der Antike stammender Gedanken handelt. Weitere Stellen habe ich im Anhang notiert, doch ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Abaelard beschreibt in seinem *Carmen*, wie schwer ein Geschenk erkauf wird, für das man unter beschämender Selbsterniedrigung bitten muss<sup>64</sup>:

*Non precio paruo est rubor ille rogantis habendus,  
quo, que tu dicis dona, coactus emit.* (Carmen 141-142)

Denselben Gedanken finden wir mit geringer sprachlicher Veränderung bei Alanus wieder:

*Sed nichil est, quod sit sub celo carius emptum,  
quam quod emunt longe fronte rubente preces.*  
(Alan. Ins. *parab.* 163-164)

<sup>64</sup> RUBINGH-BOSSCHER (Anm. 3) ist leider der Locus classicus entgangen: Seneca, *De beneficiis* 2, 1, 4 ... *quoniam quidem, ut maioribus nostris, grauissimis uisum est, nulla res carius constat, quam quae precibus emptae est.* Vgl. OTTO Nr. 597; TPMA Bitten 2.3.



An einer anderen Stelle vertritt Abaelard die Meinung, dass nur derjenige ein wahrer Freund sei, der auch gleichsam ein zweites Ich (*alter ego*)<sup>65</sup> sei:

*Alter ego nisi sis, non es michi uerus amicus ;  
ni michi sis ut ego, non eris alter ego.* (Carmen 145-146)

Eine Steigerung bietet Alanus, indem er fordert, der Freund müsse nicht nur ein zweites Ich (*alter ego*) sein, sondern geradezu in der fremden Persönlichkeit aufgehen (*idem ego*):

*Qui socius uelit esse meus, non alter, at idem  
fiat ego, quia non est satis alter ego.* (Alan. Ins. parab. 409-410)

Der weitverbreitete<sup>66</sup> Gedanke, dass der Habgierige seinen Besitz, weil er ihn nicht selbst gebraucht, nur für seine Erben anhäuft, wird von Abaelard mit folgenden Worten umschrieben:

*Diuitias inopi uita conquirat auarus ;  
quas male congregat is, utitur alter eis.* (Carmen 409-410)

Alanus ersetzt im ersten Vers Abaelards Feststellung, dass der Habgierige seinen Reichtum durch ein Leben in Armut erwirkt, durch ein Gleichnis aus dem Tierreich: der Bock trägt das Fell nicht (nur) zu eigenem Nutzen, sondern zu dem des Menschen. Die Anwendung auf das menschliche Verhalten fällt dann ähnlich aus wie bei Abaelard:

*Non sibi, sed reliquis aries sua uellera portat ;  
sic aliis unit semper auarus opes.* (Alan. Ins. parab. 21-22)

Gottfried von Breteuil († nach 1194), Subprior und später Prior des Klosters Sainte-Barbe-en-Auge in der Normandie, der jedoch nicht mit seinem berühmten Namensvetter in St.

<sup>65</sup> Auch das geht auf antike Vorbilder zurück; benutzte die römische Literatur überwiegend den Ausdruck *alter idem*, so begegnet bei den christlichen Schriftsteller seit dem 4. Jahrhundert auch das uns so geläufige *alter ego* (Ambros. *de spirit. sanct.* 2, 13, 154 *Unde quidam interrogatus, quid amicus esset, alter, inquit, ego.* Augustinus, *epist.* 38, 1 *quia mihi es alter ego*); vgl. OTTO Nr. 111; HÄUSSLER 133-134, 261; TPMA Ich 1.3.

<sup>66</sup> Dahinter steht letztendlich schon die biblische Erkenntnis in Ps. 48, 11 (Eccli. 11, 20): (sc. *sapientes*) ... *relinquent alienis diuitias suas.*

Viktor gleichzusetzen ist<sup>67</sup>, hat an literarischen Werken eine Sammlung von 52 Briefen sowie eine *Vita b. Hamonis* in Prosa (BHL 3752) hinterlassen<sup>68</sup>. Ein Charakteristikum seines Briefstils liegt in den Verszitaten aus antiken aber auch aus mittelalterlichen Dichtern, wie Marbod und Hildebert, mit denen er regelmäßig seine Briefe beschließt<sup>69</sup>. In seiner 4. *Epistula* ermahnt er Johannes, Abt von Baugerais, die Unregelmäßigkeiten in seinem Kloster streng zu verfolgen. Diesen Hinweis müsse sich auch ein Abt von einem niedriger stehenden Mönch gefallen lassen, so wie selbst Moses dem Rat eines Heiden gefolgt sei. Abschließend bemerkt Gottfried, dass der Empfänger nicht auf den äußeren Glanz der Worte, sondern allein auf ihren Sinn achten solle. Zur Bestätigung führt er ein Distichon aus Abaelards *Carmen* (11-12) an, dem noch zwei weitere Distichen unbekannter Herkunft folgen<sup>70</sup>:

... *Non uos offendat arida pagine facies et litterarum color exsanguis. Sensum, non uerba perpendite; nam sicut ille ait:*

*Fructu, non foliis pomorum quisque cibatur,  
et sensus uerbis antefendus erit.*

*Sepius in uili uirtus latet obruta panno,  
sepius in uili sunt bona multa domo.*

*Est pietas punire scelus, scelus est sceleratis  
parcere, nil pietas hec pietatis habet.*

Ein anderes, weitgehend wörtliches Zitat aus Abaelards *Carmen* hatte schon 1878 Ernst Voigt im *Brunellus*<sup>71</sup> entdeckt,

<sup>67</sup> Vgl. *Histoire littéraire de la France* 15 (1869), 73-78; die irrige Identifizierung findet sich z. B. noch bei MANITIUS III, 777-779. – Wichtige bibliographische Auskünfte verdanke ich auch hier Herrn Prof. Dr. Rolf Köhn (Universität Duisburg-Essen).

<sup>68</sup> Die Briefe in PL 205, 827-888; die Vita in *Analecta Bollandiana* 2 (1883) 500-560.

<sup>69</sup> Einzelne Nachweise bei MANITIUS III, 779; Nachträge bei Hubert SILVESTRE, *Notes sur le recueil épistolaire de Geoffrey de Breteuil († 1194)*, in: *Revue Bénédictine* 74 (1964) 169-170. – Die Dichterzitate bedürfen einer erneuten und umfassenden Untersuchung.

<sup>70</sup> PL 205, 833 D.

<sup>71</sup> Inc. *Instabat festina dies. animalia bruta*; WIC 9402; ed. Ernst VOIGT, *Kleinere lateinische Denkmäler der Thiersage* (Strassburg 1878) 23-34 (Vorwort), 81-106 (Text).

einem parodistischen Tiergedicht, welches von der Beichte des Wolfs, des Fuchses und des Esels erzählt. Aus verschiedenen Beobachtungen, wie z. B. der Erwähnung von Begleitbriefen für Wallfahrten nach Jerusalem, einigen „Gallicismen“ sowie der Benutzung des *Carmen* schließt Voigt, dass der *Brunellus* um 1200 in Südflandern entstanden sei<sup>72</sup>.

Nachdem Wolf und Fuchs sich gegenseitig die grausamsten Untaten und Morde gebeichtet haben, nur um sich sogleich mit größter Nonchalance ihre Verbrechen zu vergeben, legen sie dem grundehrlichen Esel den Tod als Bußstrafe für seine harmlosen Verfehlungen auf. Dieser staunt nicht schlecht über die frommen Worte des Wolfs, die der harten Bemessung des Strafmaßes Hohn sprechen. In diesem Staunen erkennt der Dichter des *Brunellus* die Einfalt des Esels, der noch immer nicht einzusehen vermag, dass den Worten eines Wolfs niemals zu trauen sei (Verse 351-366):

- Audit ut hec asinus, caput explanare reatum*  
*elevat et iusta reddere verba parat,*  
*miraturque lupum, iam dicta piissima fatum,*  
*tam cito uertisse de pietate gradum.*
- 355 *Ignorabat enim, dampnoque suo, quia nullam*  
*et nulli seruat lingua lupina fidem.*
- Simplicis est proprium, similem sibi quemque putare, Carmen 75*  
*et leuiter falli, fallere nolle tamen. 76*
- Est siquidem uitium falli, sed fallere crimen, 77*
- 360 *crimine, non uitio quisque carere potest. 78*
- Credere, non posse falli, fallacia summa est, 81*  
*illud enim constat solius esse Dei. 82*
- Stultus ei credit, qui semper fallere suenit,*  
*turpe quidem, tali credulitate capi.*
- 365 *Qui totiens asinos, totiens euiscerat agnos,*  
*credit adhuc asini mos asininus ei.*

Das arglose und einfältige Verhalten des Esels fand der Erzähler offensichtlich in Abaelards *Carmen* so überzeugend beschrieben und treffend formuliert, dass er insgesamt sechs Verse (*Carmen* 75-78, 81-82) der entsprechenden Passage beinahe wörtlich entnahm.

<sup>72</sup> VOIGT (Anm. 71) 34.

Die zitierten Verse des *Carmen* stehen in den Rez. I und II. Für die Herkunft aus einer noch weiter verkürzten Fassung der Rez. II, wie sie in R (206 Verse) vorliegt, könnte der übereinstimmende Ausfall des Distichons 79-80 sprechen, doch wird man mit diesem Argumentum ex nihilo äußerst vorsichtig sein müssen. Die Textvarianten im *Brunellus* hingegen sind singulär und lassen sich keiner der bekannten Rezensionen des *Carmen* zuordnen. Mit großer Sicherheit werden sie auf den Dichter oder Interpolator des *Brunellus* zurückgehen<sup>73</sup>.

Meinen Überblick über die Rezeption des *Carmen* möchte ich mit einer besonderen Ehrung, gleichsam einer Erhebung in den Adelsstand, beschließen, welche dem schon des öfteren zitierten Vers 579 am englischen Königshof zuteil geworden ist. In seinen *Remains Concerning Britain* überliefert der englische Antiquar William Camden (1551-1623) folgende Bemerkung über das Staatsgemach König Heinrichs III. (reg. 1216-1272) in Woodstock<sup>74</sup>:

King Henry the third, as liking well of Remuneration, commanded to be written in his Chamber at Woodstock, as it appeareth in the Records in the Tower –

„Qui non dat quod amat, non accipit ille quod optat.“

<sup>73</sup> Umstritten ist nämlich, ob die Verse *Brunellus* 355-366, welche in der Hs. B fehlen, interpoliert sind. Voigt diskutiert zwar diese Möglichkeit, verneint sie aber schließlich; für eine Interpolation spricht mit guten Argumenten Friedrich SEILER, *Rez. Ernst Voigt, Kleinere lateinische Denkmäler der Thiersage*, in: *Anzeiger für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur* 5, 2 (1879) 99-125, hier 112-113.

<sup>74</sup> William CAMDEN, *Remains Concerning Britain* (London 1870; Reprint Hildesheim 1970) 369.

## BENUTZTE ABKÜRZUNGEN

AaTh	Antti AARNE / Stith THOMPSON, <i>The Types of the Folktale</i> (FFC 184; Helsinki <sup>2</sup> 1961).
DICKE/GRUBMÜLLER	Gerd DICKE / Klaus GRUBMÜLLER, <i>Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen</i> (Münstersche Mittelalter-Schriften 60; München 1987).
HÄUSSLER	Reinhard HÄUSSLER, <i>Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer</i> (Hildesheim 1968).
LIEBS	Detlef LIEBS, <i>Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter</i> (München <sup>6</sup> 1998).
MANITIUS III	Max MANITIUS, <i>Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters</i> , Bd. 3 (Handbuch der Altertumswissenschaft IX.2.3; München 1931).
MORAWSKI	Joseph MORAWSKI, <i>Proverbes français antérieurs au xv<sup>e</sup> siècle</i> (Les classiques français du moyen âge 47; Paris 1925).
OTTO	August OTTO, <i>Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer</i> (Leipzig 1890; Reprint Hildesheim 1964).
TPMA	<i>Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi</i> , Bde. 1-13 (Berlin/New York 1995-2003).
TUBACH	Frederic C. TUBACH, <i>Index exemplorum</i> (FFC 204; Helsinki 1969).
WIC	Hans WALTHER, <i>Carmina medii aevi posterioris Latina I/1. Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris Latinorum</i> (Göttingen <sup>2</sup> 1969).
WPS	Hans WALTHER, <i>Carmina medii aevi posterioris Latina II/1-5. Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi</i> , Bde. 1-5 (Göttingen 1963-1967).

## ANHANG

## Ergänzungen zur Kommentierung des Carmen ad Astralabium

Zwar ist mit der Kommentierung durch Rubingh-Bosscher der Weg zum Verständnis des Gedichts schon weitgehend geebnet, doch wird eine Neuausgabe vor allem den in der Zwischenzeit erschienenen *Thesaurus proverbiorum medii aevi* und die elektronischen Textcorpora heranziehen müssen. Mit Bedauern muss man überhaupt feststellen, dass sogar die älteren Standardwerke von Otto und Häussler nicht in vollem Umfang ausgewertet sind. Mir selbst sind bei der Lektüre einige nicht oder nur unzureichend erklärte Stellen aufgefallen, deren Kommentierung ich hier nachtrage. Die Kapitelangaben verweisen auf den vorliegenden Aufsatz.

**7-8** Der Gedanke und seine Formulierung stammen aus Martinus von Braga, *Formula honestae uitae* 2, 1 (PL 72, 24 C-D; Claude W. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarenensis Opera omnia* [New Haven 1950] 240) *Non te moneat dicentis auctoritas, nec quis, sed quid dicat, intendito, nec quam multis, sed qualibus placeas, cogita!*

**11-12** Vgl. Kap. 8. Zitiert bei Gottfried von Breteuil, *epist.* 4 (PL 205, 833 D).

**19-24** Vgl. Alan. Ins. *parab.* 121-124 *Ethereus motus mouet omnia sidera preter | unum, sed semper permanet illud idem; | sic constans et fidus homo sine fine tenebit | hunc in amore modum, quem tenet ipse semet.*

**27-28** Vgl. Alan. Ins. *parab.* 159-160 *non sic in nobis, non sic est ordo retentus: | ante docere modo quam didicisse inuat.*

**75-78. 81-82** Vgl. Kap. 8. Zitiert im *Brunellus* 357-362.

**85** Der Vers bezieht sich auf die seit der Antike verbreitete und berühmte Definition des Rechts *suum cuique*; vgl. Aristoteles, *Ethica Nicom.* 5, 6 (1131 a-b); Cic. *inu.* 2, 53, 160 *Iustitia est habitus animi, communi utilitate conseruata, suam cuique tribuens dignitatem.* Cic. *off.* 1, 5, 15 (2, 21, 73; 2, 22, 78); Cic. *leg.* 1, 6, 19 ... *eamque rem* (sc. legem) *illi Graeco putant nomine <nomon a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo.* Gell. 13, 24, 1 (im Munde Catos) *Suum cuique per me uti atque frui licet.* Digest. 1, 1 (Inst. 1, 1) *Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuens.* LIEBS S 89; TPMA Jeder 1.2.

**141-142** Vgl. Kap. 8. Seneca, *De beneficiis* 2, 1, 4 ... *quoniam quidem, ut maioribus nostris, grauissimis uiris, uisum est, nulla res carius constat, quam quae precibus empti est.* Alan. Ins. *parab.* 163-164 *Sed nichil est,*

*quod sit sub celo carius emptum, | quam quod emunt longe fronte rubente preces.* Vgl. OTTO Nr. 597; TPMA Bitten 2.3.

**145-146** Vgl. Kap. 8. Ergänze OTTO Nr. 111; HÄUSSLER 133-134, 261; TPMA Ich 1.3. Ambrosius, *De spiritu sancto* 2, 13, 154 (PL 16, 808 A; CSEL 79/9, 147) *Unde quidam interrogatus, quid amicus esset, alter, inquit, ego.* Augustinus, *epist.* 38, 1 (PL 33, 153 A; CSEL 34/1/2, 65) *Nosti haec omnia: sed quia mihi es alter ego, quid libentius tecum loquerer, nisi quod tecum loquor?* Alan. Ins. *parab.* 409-410 *Qui socius uelit esse meus, non alter, at idem | fiat ego, quia non est satis alter ego.*

**163-164** Ergänze OTTO Nr. 98; Alan. Ins. *parab.* 13-14 *Sepe uiatorem noua, non uetus orbita fallit; | sic socius socium non uetus, immo nouus.*

**179-180** Vgl. Alan. Ins. *parab.* 595-606.

**237-238** Vgl. CB 117, 1-2 *Lingua mendax et dolosa, | lingua procax, uenenosa, | lingua digna detruncari | et in igne concremari, | Que me dicit deceptorem ...*

**247-248** Vgl. Kap. 6. MORAWSKI 431 *Covenant vaint loi.* MORAWSKI 430 *Covenant vaint.* MORAWSKI 428 *Constume vainct droit.* Vgl. dazu den Kommentar von FRIEND (Anm. 26) 195, zu Nr. 27; Serlo Wilt. *carm.* 70; TPMA Gewohnheit 3.4.2.

**253** Vgl. Kap. 1. Zitiert als lateinische Marginalie von dem französischen Dichter Gautier de Coinci (1177/78-1236) in *Le sermon en vers de la Chastée as nonains*; ed. Tauno NURMELA, *Le sermon en vers de la Chastée as nonains de Gautier de Coinci*, in: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* B 38, 10 (1937) p. 32; die Marginalie fehlt bei V. Frederic KOENIG (Hrsg.), *Les miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci* (Textes littéraires français 131; Genf 1966) Bd. 3, 460-505; TPMA Nachgeben 2, Nr. 24.

**375-384** Vgl. Galter. Castel. *Vita s. Alexii* 171, 3-4 ... *seruans in legitima thorum castitate, | si uocatur castitas tenor illibate.* ib. 173, 3-4 *Hic amisso coniuge male sum punita, | ibi quid recipiet continens inuita?*

**409-410** Vgl. Kap. 8. Ps. 48, 11 (Eccli. 11, 20): (sc. *sapientes*) ... *relinquent alienis diuitias suas.* Alan. Ins. *parab.* 21-22 *Non sibi, sed reliquis aries sua uellera portat; | sic aliis unit semper auarus opes.*

**427-434** Vgl. Alan. Ins. *parab.* 149-152 *Dum calor est et pulchra dies, formica laborat, | ne pereat, dum nix uenerit alta, fame; | sic iuuenis, dum tempus habet sudoribus aptum, | querat, quo possit lassa senecta frui.*

**435-436** Vgl. das Epigramm Nr. 55 in der Handschrift Z (WIC 2370; ed. WERNER [Anm. 32] 25) *Cantande sexte plures ex fratribus assunt, | sumendi quia tunc inminet hora cibi. | O utinam cunctis eadem spes esset in horis, | affectumque cibi consequerentur idem!*

**447-448** Alan. Ins. *parab.* 95-96 *Aufert sepe solo nubes nigra lumina solis, | et patris auxilium dira nouerca michi.*

**488** Vgl. Kap. 6. MORAWSKI 1281 *Mieiz vaut prés jonchier<e> que loin pra<i>er<e>*. Egbert von Lüttich, *Fecunda ratis*, *Prora* 183; Serlo Wilt. *carm.* app. IIIa, 16a; TPMA Nachbar 1.3, Wiese 3, Binse 1.

**509-510** Vgl. Kap. 7. TPMA Feder 7.3.

**579** Vgl. Kap. 5 und 8. MORAWSKI 2023 *Qui ne done que aime, ne prend que desirre*. Serlo Wilt. *carm.* 72. TPMA Geben 10.7.2.1; SEILER (Anm. 28) 84; William CAMDEN, *Remains Concerning Britain* (London 1870; Reprint Hildesheim 1970) 369.

**665-666** Vgl. Kap. 7. TPMA Katze 13.

**711-712** Vgl. Kap. 6. MORAWSKI 1809 *Qui a mal voisin si a mal matin*. TPMA Nachbar 2.

**887-888** Vgl. Kap. 6. MORAWSKI 453 *D'autrui cuir large corroie*. Egbert von Lüttich, *Fecunda ratis*, *Prora* 271; Serlo Wilt. *carm.* 61; FRIEND (Anm. 26) 191-192, Nr. 18; SEILER (Anm. 28) 84-85; TPMA Haut 7.1.

**973-974** OTTO Nr. 891; Hor. *sat.* 1, 9, 59-60 ... *nil sine magno | uita labore dedit mortalibus*. Florilegium Gottingense 106 *Dives diuitias non congregat absque labore, | non tenet absque metu, non deserit absque dolore*.

**983-984** MORAWSKI 225 (228, 458-460) *Bele parole fet fol lié*. Petrus Riga, *Floridus Aspectus* A 66 *Mens stulti plaudit, cum uerbum dulcius audit*. TPMA Narr 8.5.1.

**989-990** MORAWSKI 2026 *Qui ne fait quant il peut, ne fait quant il veult*. TPMA Wollen 2.5.

**995-996** Bei dem namenlosen *quidam* handelt es sich um den Vorsokratiker Anaxagoras, dessen berühmter Ausspruch gern zitiert wird: Hermann DIELS / Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zürich / Berlin 1964) Anaxagoras Nr. 1 (13) und 33; ergänze: Cic. *Tusc.* 3, 14, 30 (3, 24, 58) *Fuerat* (sc. Euripides) *enim*



*auditor Anaxagorae, quem ferunt nuntiata morte filii dixisse: „Sciebam me genuisse mortalem.“ Quae uox declarat is esse haec acerba, quibus non fuerint cogitata.*

**1041-1042** Ergänze Marbod von Rennes, *De ornamentis uerborum* § 8 (Sententia) *Cui satis est, quod habet, satis illum constat habere. | Cui non est, quod habet, satis, illum constat egere. | Ergo facit uirtus, non copia sufficientem, | et non paupertas, sed mentis hiatus egentem.*

**1042** Der Versschluss *diues auarus eget* sicherlich ebenfalls nach Marbod von Rennes, *De ornamentis uerborum* § 7 (Ratiocinatio) *Diues auarus eget. Per quid? Quia, cum petit usus, | tangere parta timet. ...*

#### NACHTRAG

Wie ich erst nach Fertigstellung des Aufsatzes feststellen konnte, überliefert die Handschrift Douai 533 nicht nur dieselben patristischen Florilegien wie T (Troyes 215), sondern auch dieselbe Gedichtsammlung, vgl. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Bd. 6 (Paris 1878) 321-333.

*Summary*

The first complete edition of Peter Abaelard's *Carmen ad Astralabium* had been published by Jean-Barthélemy Hauréau in 1895, but unfortunately, it was badly hampered by the lack of any critical apparatus. Abaelard's poem had to wait 90 years for its first critical edition by Josepha Marie Annaïs Rubingh-Bosscher in 1987. Written and submitted as a thesis at the University of Groningen, it has been only privately printed. Therefore, a new edition is being prepared in Groningen, destined for the *Corpus Christianorum*. Although Rubingh-Bosscher knew of and used 11 more or less complete manuscripts, new witnesses have come to light that preserve excerpts ranging from 19 to 119 lines. In this paper, I have described Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 212; Reims, Bibliothèque municipale, Ms. 521; Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 215; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 901. In light of these new discoveries I have discussed the text of some passages, probably misunderstood by Rubingh-Bosscher. Of great interest are two epigrams, each citing two lines from Abaelard's *Carmen*. I have argued that the epigrams might be remains of the original poems from which Abaelard later compiled his long collection of sayings and proverbs. This would greatly enhance our understanding of the genesis of the *Carmen ad Astralabium*.

# Glossing Genesis 1.2 in the Twelfth Century, or How Andrew of St. Victor and Peter Comestor dealt with the Intersection of *nova* and *vetera* in the Biblical *Glossa ordinaria*

by

Mark J. CLARK

(*Front Royal, VA*)

For most of the twentieth century scholars characterized the biblical *Glossa ordinaria* as a conservative text, which preserved and presented in a convenient manner the antecedent Christian tradition of commentary on the Bible.<sup>1</sup> More recently, however, scholars have begun to recognize the innovative nature of the *Gloss*.<sup>2</sup> It is, therefore, not surprising to find

<sup>1</sup> Margaret Gibson, for example, referred to it as “first and foremost a work of reference... the best tool yet devised for quick access to the Fathers...” GIBSON, “The Twelfth-Century Glossed Bible,” in *Studia Patristica* 23, ed. Elizabeth A. LIVINGSTONE, Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987 (Leuven, 1989), p. 243-244. See also EAD., “The Place of the *Glossa Ordinaria* in Medieval Exegesis,” in *Ad litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers*, ed. Mark D. JORDAN and Kent EMERY, Jr. (Notre Dame: the University of Notre Dame Press, 1992), p. 5-27. For good general introductions to the *Gloss*, see Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 1984), p. 46-66; and Guy LOBRICHON, “Une nouveauté: les gloses de la Bible,” in *Le moyen âge et la Bible*, ed. Pierre RICHÉ and Guy LOBRICHON, Bible de tous les temps 4 (Paris: Éditions Beauchesne, 1984), p. 95-114.

<sup>2</sup> Speaking of the *Gloss*, Signer writes: “It is a work of exegesis with an independent agenda.” Michael A. SIGNER, “The *Glossa Ordinaria* and the Transmission of Medieval Anti-Judaism,” in *A Distinct Voice: Medieval Studies in Honor of Leonard E. Boyle O.P.*, ed. Jacqueline BROWN and William

twelfth-century commentators who relied on the *Gloss* having to deal with a fascinating and, I shall argue, difficult mix of the new and the old. The fact that this commingling of *nova* and *vetera* can be seen both in the biblical text and in the commentarial tradition excerpted in the *Gloss* is especially interesting given the reverence twelfth-century Christian commentators felt both for the Bible itself and the writings of the Fathers.<sup>3</sup>

To take a first look at how twelfth-century biblical commentators using the *Gloss* dealt with this intersection of the old and the new, I here explore how the two twelfth-century

P. STONEMAN (Notre Dame: the University of Notre Dame Press, 1998), p. 591-605, at p. 598. As Signer notes, much of the work on the *Gloss* following Smalley's groundbreaking researches into its provenance has continued to focus "on the problems of the layout of the page and the place of the *Gloss*'s final editing." Ibid., p. 592. Besides the articles by Gibson, noted above in footnote 1, Signer cites (in endnotes 4 through 8, on p. 601) the following key studies: C. F. R. DE HAMEL, *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade* (Woodbridge, England, and Dover, New Hampshire, 1984); R. WIELOCKX, "Autour de la Glossa ordinaria," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), p. 222-228; Mark A. ZIER, "The Manuscript Tradition of the *Glossa ordinaria* for Daniel and Hints at a Method for a Critical Edition," *Scriptorium* 47 (1993), p. 3-25; and Patricia STIRNEMANN, "Où ont été fabriqués les livres de la glose ordinaire dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle," in *Le XII<sup>e</sup> siècle: Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, ed. Françoise GASPARRI, Cahier du Léopard d'Or 3 (Paris: Le Léopard d'Or, 1994), p. 257-301.

<sup>3</sup> Thus, for example, Hugh of St. Victor, whose importance and influence in twelfth-century work on the Bible in general, and on both Andrew of St. Victor and Peter Comestor in particular, is beyond question, apparently viewed the works of the Fathers of the Church as canonical, putting them in the third rank of the New Testament division of Sacred Scripture: "Omnis divina scriptura in duobus testamentis continetur, in veteri videlicet et novo. utrumque testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus testamentum continent legem, prophetas, hagiographos, Novum autem evangelium, apostolos, patres." Hugh of St. Victor, *Didascalicon de studio legendi*, Book IV, chapter 2 ("De ordine et numero librorum.") ed. Charles H. BUTTIMER (Washington, D.C.: The Catholic University Press, 1939), p. 71. In the same chapter, Hugh lists by name some of those Fathers and Doctors of the Church, whose writings are "so extensive as to be unable to be counted": "...Hieronymi, Augustini, Gregorii, Ambrosii, Isidori, Origenis, Bedae, et aliorum multorum orthodoxorum, quae tam infinita sunt, ut numerari non possint." Ibid., p. 72.

biblical commentators most closely identified with the literal sense of Scripture, Andrew of St. Victor and Peter Comestor, dealt with the long tradition of commentary on Genesis 1.2 (“*et spiritus dei|domini ferebatur|superferebatur super aquas...*”) up to and including the *Gloss* itself.

The choice of Andrew of St. Victor and Peter Comestor is an easy one for many reasons. First and most obviously, since we find in the *Gloss* different versions of the text itself of Scripture, it makes sense to focus on Christian biblical commentators interested in the letter itself of Scripture. Ever since the groundbreaking studies of Beryl Smalley, Andrew of St. Victor has been praised by scholars for his commitment to the literal exposition of the Scriptures.<sup>4</sup> So too, Smalley saw in Comestor’s *Historia scholastica* the culmination of the Victorine tradition of interest in the literal sense that she championed.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> In Smalley’s view, the Victorines, especially Andrew, rescued the literal sense in the Middle Ages. SMALLEY, *Study of the Bible*, especially chapter 4, p. 112-195. This chapter was based in large part upon her earlier article: “Andrew of St. Victor, Abbot of Wigmore: a twelfth-century Hebraist,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 10 (1938), p. 358-373. Smalley’s estimate of Andrew’s importance within the Victorine tradition has been embraced by scholars. See, for example, Jean CHÂTILLON, “La Bible dans les Écoles du XII<sup>e</sup> siècle,” in *Le Moyen Âge et la Bible*, p. 163-197, at p. 183-184. Smalley’s emphasis on Andrew’s unique approach to the letter of Scripture has been most emphatically ratified in Rainer Berndt’s monograph, *André de Saint-Victor* (Turnhout: Brepols, 1991), especially chapter 5, “La conception du commentaire scripturaire d’André de Saint-Victor,” p. 164-175.

<sup>5</sup> “The greatest triumph for the Victorine tradition was the success of the *Histories*.” SMALLEY, *Study of the Bible*, p. 214. She also saw it as a direct response to Hugh of St. Victor’s emphasis on the importance of the historical sense as the foundation of all biblical study: “It is often said that the *Historia Scholastica* of Peter Comestor fulfils an express wish of the *Didascalicon*.” Ibid., p. 198. Hugh of St. Victor had counseled students of Scripture first to learn history and “the truth of the events that have taken place” from beginning to end and to memorize what has taken place, when, where, and by whom. The key passage is in Book 6, Chapter 3 (“De historia”): “Sic nimirum in doctrina fieri oportet, ut videlicet prius historiam discas et rerum gestarum veritatem, a principio repetens usque ad finem quid gestum sit, quando gestum sit, ubi gestum sit, et a quibus gestum sit, diligenter memoriarum commendes. haec enim quattuor praecipue in historia requirenda sunt, persona, negotium, tempus et locus. neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia.” Hugh of St.

The second reason is that recent scholarship has tied the work of both men more closely to the *Gloss*. Thus, for example, while Andrew's use of the *Gloss* has long been recognized, only recently has he come to be seen chiefly as an excerptor of the *Gloss*.<sup>6</sup> To a large extent, the appearance of numerous critical editions of Andrew's works has made clear Andrew's fundamental dependence on the *Gloss* as his source of first resort.<sup>7</sup> The picture is less clear for Comestor owing to the dearth of critical editions of Comestor's major works. To date, there is only one, a recent (2005) edition of the *Historia Genesis*, the first portion of the *Historia scholastica*, by Agnete

Victor, *Didascalicon*, VI.3, ed. BUTTIMER, p. 113-114. See also Hugh's *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, col. 15: "Lege ergo scripturam, et discе primum diligenter quae corporaliter narrat." Hugh's classic defense of the literal sense of Scripture was well known to historians: "Tous les historiens le répètent: pour Hugues, le principe de la doctrine sacrée, son fondement, c'est l'histoire." Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, pt. 2:1, Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 2 pts., each in 2 vols. (Paris: Aubier, 1961-1964), 2.1, p. 287. Smalley herself proved the direct influence of Hugh of St. Victor on Comestor by showing the latter's use of Hugh's lecture material on Genesis not preserved in published writings. SMALLLEY, *Study of the Bible*, p. 98-99.

<sup>6</sup> Professor Frans van Liere has shown that "in his commentaries on the Heptateuch and Samuel and Kings, Andrew excerpted mainly *one* source, the *Glossa ordinaria*." Frans VAN LIERE, "Andrew of St. Victor and the Gloss on Samuel and Kings," in *Media Latinitas. A collection of essays to mark the occasion of the retirement of L. J. Engels*, ed. R. I. A. NIP, H. VAN DIJK, E. M. C. VAN HOUTS, C. H. KNEEPKENS, and G. A. A. KORTEKAAS. *Instrumenta Patristica*, 28 (Turnhout: Brepols, 1996), p. 249-253. I am grateful to Professor van Liere for calling this and several other relevant studies to my attention.

<sup>7</sup> This point is forcefully made in Frans van Liere, "Andrew of St. Victor, Jerome, and the Jews: Biblical Scholarship in the Twelfth-Century Renaissance," in *Scripture and Pluralism: reading the Bible in the religiously plural worlds of the Middle Ages and Renaissance*, ed. Thomas J. HEFFERNAN and Thomas E. BURMAN, *Studies in the History of Christian Traditions* 123 (Leiden: E. J. Brill, 2005), p. 59-75, at p. 63. To date, the following editions have appeared: *Expositio super Heptateuchum*, ed. Charles LOHR and Rainer BERNDT, CCCM 53 (Turnhout: Brepols, 1986); *Expositio super Danielelem*, ed. Mark ZIER, CCCM 53F (Turnhout: Brepols, 1990); *Expositio in Ezechielem*, ed. Michael Alan SIGNER, CCCM 53E (Turnhout: Brepols, 1991); *Expositiones historicae in libros Salomonis*, ed. Rainer BERNDT, CCCM 53B (Turnhout: Brepols, 1991); *Expositio hystorica in Librum Regum*, ed. Frans VAN LIERE, CCCM 53A (Turnhout: Brepols, 1996); *Super duodecim prophetas*, ed. Frans VAN LIERE and Mark ZIER, CCCM 53G (Turnhout: Brepols, 2007).

Sylwan, who lists the *Gloss* as one among many of Comestor's sources for Genesis.<sup>8</sup> For the purposes of this study, it is significant that Comestor's principal source for his treatment of the Hexameron was the Lombard's *Sentences*.<sup>9</sup> Comestor not only took over his master's hexameral outline from the *Sentences* but also incorporated much of the substance of the Lombard's hexameral treatment into his own narrative.<sup>10</sup> The Lombard in turn had himself relied to a great extent on the *Gloss* for his own hexameral treatment.<sup>11</sup> Comestor, therefore, not only had recourse to the *Gloss* himself as a principal source but also used it twice, as it were, in following so closely the Lombard's lead in commenting upon the first three chapters of Genesis.

The third reason is perhaps the most interesting of all, for Andrew of St. Victor and Peter Comestor, while disclaiming novelty themselves, were nonetheless among the great innovators of their age. In the prologue to his commentary on the

<sup>8</sup> *Petri Comestoris Scolastica Historia. Liber Genesis*, CCCM 191 (Turnhout: Brepols, 2005), p. xxi. In listing the *Gloss* as one source among many in Comestor's *Historia Genesis*, Sylwan undervalues, in my view, the importance of the *Gloss* among Comestor's sources. Thus, for example, although she notes Comestor's reliance both upon the Vulgate and the *Vetus latina* in her account of his treatment of the biblical text, Sylwan does not discuss Comestor's consistent use of the scriptural text itself of the glossed Bible. *Ibid.*, p. xxix-xxx. For a comprehensive treatment of Comestor's method generally in the *Historia Genesis*, see Mark J. CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method in the *Historia Genesis*," (Ph.D. diss., Columbia University, 2002), where I explore both Comestor's eclectic use of the various scriptural texts available to him, including that in the glossed Bible (p. 55-107) and his use of the *Gloss* in general as the "backbone of the *History*" (p. 195-220).

<sup>9</sup> See Mark J. CLARK, "Peter Comestor and Peter Lombard: Brothers in Deed," *Traditio* 60 (2005), p. 85-142.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 89-118.

<sup>11</sup> Ignatius Brady documents the Lombard's extensive dependence on the *Gloss*, rather than upon original sources, for his treatment of Genesis 1-3 in the first twenty-four distinctions of Book II of the *Sentences*. See *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi sententiae in IV libris distinctae*, ed. Ignatius BRADY, vol. 1, part 2, book 2=*II Sent.*, p. 329 (apparatus to distinction 1 and throughout for each distinction). Colish also takes note of this "one feature of Peter's treatment of creation that is, for him, unusual." Marcia COLISH, *Peter Lombard*, 2 vols., Brill's Studies in Intellectual History 41 (Leiden, 1994), vol. 1, p. 336.

Prophetic books, Andrew depicted himself as a humble compiler and gatherer into one corpus of historical matters scattered throughout these books.<sup>12</sup> Nevertheless, Van Liere argues that Andrew's work as an excerptor merits closer attention, concluding that Andrew deserves recognition as one of the great methodological innovators of the twelfth century.<sup>13</sup> Likewise, Peter Comestor, in the epistolary prologue to the *Historia scholastica*, wrote of himself that "...his mind so governed his pen, that he did not depart from the sayings of the Fathers, although novelty is popular and pleasing to the ears."<sup>14</sup> Yet Comestor too deserves praise as an innovator for his unique presentation of the scriptural text and the longstanding tradition of literal/historical commentary on it.<sup>15</sup> It is, therefore, especially fitting to include in this study

<sup>12</sup> "...que in predictis sparsim diffuseque dicta sunt libris, ad historicum quidem spectantia sensum, summam colligens et quasi in unum corpus succincte compingens." SMALLEY, *Study of the Bible in the Middle Ages*, p. 377. The portion reproduced here is part of her full transcription of the prologue (at p. 375-377) based upon Paris ms., Bibliothèque Mazarine, MS 175, fol. 93ra. Smalley provides a translation of the prologue (at p. 121-123), the whole tenor of which reveals Andrew's humility and clear sense of his own limitations. Van Liere, who also cites this passage, writes that "Andrew might actually give himself too much credit here for 'collecting what was scattered.'" FRANS VAN LIERE, "Andrew of St. Victor, Jerome, and the Jews," p. 63.

<sup>13</sup> FRANS VAN LIERE, "Andrew of St. Victor, Jerome, and the Jews," p. 61-74.

<sup>14</sup> "...animus sic stilo imperavit, ut a dictis partum non recederem, licet novitas favorabilis sit et mulcens aures." *Petri Comestoris Scolastica Historia. Liber Genesis*, ed. Agneta SYLWAN (CCCM 191), Prologus Epistolaris, p. 3, lines 9-10. Although I here cite Sylwan's version of this particular text, which is not controversial, in general I do not owing to the unreliability of that edition. For the reasons why scholars should use Sylwan's edition with great caution, see my note, "How to Edit the *Historia Scholastica* of Peter Comestor?" in *Revue Bénédictine* 116 (June 2006), p. 83-91.

<sup>15</sup> On Comestor as an innovator in theology rivaling his mentor, Peter Lombard, see Mark J. CLARK, "Peter Comestor and Peter Lombard: Brothers in Deed," *Traditio* 60 (2005), p. 85-142. I there argue that Comestor's *History* can be understood as an attempted "theological *via media* between the old way of theology, namely commenting on the Bible, and the new ways that had taken firm root in the fertile theological soil of the twelfth century." *Ibid.*, p. 120. On Comestor's departure from the methods followed in traditional biblical commentary, see Mark J. CLARK, "The Com-



of how twelfth-century Christian biblical commentators dealt with the juxtaposition of the new and the old in the *Gloss* two thinkers who combined marked piety towards received tradition with openness to remaking that tradition.

The choice of scriptural text is arguably less felicitous, for the paleographical signs for *dei* and *domini* are commonly confused in manuscripts. Moreover, it must be confessed in general that our knowledge of the state of the biblical text in various twelfth-century times and places remains largely indeterminate. It is simply not yet possible to determine with anything approaching satisfying precision what the reading or readings were in the biblical manuscripts that the compilers of the *Gloss*, Andrew, and Peter held in their hands. Owing to the many recent studies and critical editions of his works, we know most about Andrew, yet perhaps the most that can be said for certain is that he regularly used a glossed Bible.<sup>16</sup> And, although we know that Comestor routinely incorporated into the *History* texts from the Vulgate, the *Vetus latina*, and the glossed Bible, to date there exists no study of the manuscripts Comestor may have relied upon in making use of these various biblical traditions.<sup>17</sup> Finally, the history of the biblical text in the *Gloss* remains shrouded in mystery, although recent scholarship has made a promising start.<sup>18</sup>

mentaries on Peter Comestor's *Historia scholastica* of Stephen Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher, *Sacris erudiri* 44 (2005), p. 301-446, and in particular at p. 358-364. See also ID., "A Study of Peter Comestor's Method in the *Historia Genesis*."

<sup>16</sup> Frans VAN LIERE, "Andrew of St. Victor and the Gloss on Samuel and Kings," p. 251, where besides the example cited reference is made to many more examples cited "in the introduction to the edition of Andrew's commentary on Samuel and Kings, ed. F. A. VAN LIERE, *CCCM* 53A (Turnhout: Brepols, 1995)." Ibid., footnote 9.

<sup>17</sup> On Comestor's use of the Bible, see the literature cited in footnote 8, above.

<sup>18</sup> See, for example, Mark ZIER, "The Manuscript Tradition of the *Glossa Ordinaria* for Daniel and Hints at a Method for a Critical Edition," *Scriptorium* 47 (1993), p. 3-25. See also ID., "Peter Lombard and the *Glossa ordinaria* on the Bible," in *A Distinct Voice: Medieval Studies in Honor of Leonard E. Boyle O.P.*, ed. Jacqueline BROWN and William P. STONEMAN (Notre Dame: the University of Notre Dame Press, 1998), p. 629-641; and Mark ZIER, "The Development of the *Glossa Ordinaria* to the Bible in the 13<sup>th</sup> Century: The

In short, it is difficult to know for sure which Bibles the compilers of the *Gloss*, Andrew of St. Victor, and Peter Comestor consulted in their own treatments of Genesis 1.2. On the one hand, the critical edition of the Vulgate lists *dei* as the majority reading in the tradition, while it lists *domini* as a variant in some manuscript branches.<sup>19</sup> None of the latter traditions would have been obviously available either to Andrew or to Peter in twelfth-century Paris. On the other hand, both commentators followed what must have been the majority reading in the glossed Bible, *domini*.<sup>20</sup> They did so in spite of the fact that Hugh of St. Victor, an authoritative figure for Andrew as well as for Peter, had followed the Vulgate majority reading, *dei*, in his *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon*.<sup>21</sup> The fact that both Andrew and Peter may have used the same Victorine library only adds to the fog.<sup>22</sup>

Evidence of the Bibliothèque Nationale, Paris,” in *La Bibbia del XIII secolo: storia del testo, storia dell'esegesi*, ed. G. CREMASCOLI and F. SANTI (Florence: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2004), p. 155-184. Dr. Zier is also undertaking preparation of an electronic edition of the *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* (Strassburg, 1480) for Brepols.

<sup>19</sup> See the apparatus to the critical edition of the Vulgate by the monks of St. Jerome in Rome. *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu Pii PP. XI, Pii PP. XII, Ioannis XXIII, Pauli VI, Ioannis Pauli PP. II, cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1926-1995. 18 vols., Genesis, p. 141.

<sup>20</sup> I am grateful to Professor Frans van Liere for taking the time while in England this past summer to look at various glossed Bibles for me. Of six glossed Bibles (five from the thirteenth century, and one from the twelfth) that he looked at, only one had the reading “*dei*” for Genesis 1.2.

<sup>21</sup> See Hugh of St. Victor, *Adnot. elucid. in Pent.*, chapter 7 (PL 175, col. 36A-B). In his *De sacramentis*, however, Hugh first cites “*spiritus Dei*” and, in commenting upon this text, subsequently changes the text to read “*spiritus Dei*.” Hugh of St. Victor, *De sacramentis christianae fidei*, Book 1, Part 1, chapter 6 (PL 176, cols. 191-192). Peter Lombard cited “*domini*” in the *Sentences*, which as I note above (in footnote 9) served as Comestor’s principal guide for the *History*’s hexameral narrative. Peter Lombard, II Sent., dist. 12, chap. 3.2 (Grottaferrata, 1971), 1.2, p. 386, line 2.

<sup>22</sup> It is commonly supposed that Comestor made use of the Victorine Library in Paris. See, for example, *Petri Comestoris Scolastica Historia. Liber Genesis*, ed. Agneta SYLWAN (CCCM 191), Introduction, p. xi-xii: “On est en droit de penser que Comestor vivait et travaillait dans la bibliothèque de l’abbaye de Saint-Victor: la diversité et la multitude de ses sources in-

In short, the safest course seems to be to confess at the outset the limited scope of this study imposed by the uncertainties surrounding this particular scriptural text, on the one hand, and the fluctuating twelfth-century biblical text, on the other.<sup>23</sup> Nevertheless, I am content to let the strangeness of the three twelfth-century treatments of this passage speak for itself. At the very least, one can see a manifest novelty in the various textual compromises worked out.

In this paper, therefore, I employ a detailed history of Christian commentary on Genesis 1.2 to shed light on our understanding of how the *Gloss* was used. To show the complexity of the changes in text and tradition that Andrew and Comestor inherited and to some extent completed, I first review the patristic and early-medieval commentarial history of this par-

diquent qu'il a eu accès à une bibliothèque très riche." While it is certainly true that Comestor had access to a wealth of sources, it is by no means certain that Comestor did in fact retire to St. Victor. The claim that he did so rests principally upon solid evidence that he was buried there. See, for example, David LUSCOMBE, "Peter Comestor," in *The Bible in the Medieval World: Essays in Honor of Beryl Smalley*, ed. Katherine Walsh and Diana Wood (Oxford: Basil Blackwell, 1985), p. 109-129, at p. 110.

<sup>23</sup> "Fluctuating" ("fluctuant") is the word Gilbert Dahan used to describe the biblical text in the twelfth century, when I consulted him on the question of whether and to what extent the text of the Latin Bible was changing and/or being changed during the twelfth century. Professeur Dahan confirmed not only that the Latin biblical text was in a state of flux during the twelfth century and that the fluctuating state of the biblical text is reflected in the glosses but also that many commentators were lightly adapting the biblical text in their commentaries. Although the twelfth-century Latin biblical text remains to a large extent scholarly *terra incognita*, a substantial amount of work has been done on the attempts in the thirteenth century to correct textual variations, some of which concerned important questions. See especially Gilbert DAHAN, "La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIII<sup>e</sup> siècle," in *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*, ed. A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, and A. GALONNIER, Études de Philosophie Médiévale, 74 (Paris: J. Vrin, 1997), p. 386 ff. Dahan provides an overview of the state of biblical textual criticism in the twelfth century as well as of the whole thirteenth-century controversy over the state of the Latin Bible in his monograph, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle* (Paris: Éditions du Cerf, 1999), p. 167-191 and accompanying footnotes. He also provides a useful introduction to the corpus of Latin biblical texts then in circulation. Ibid., p. 191-200.

ticular text before considering in some detail its handling in the *Gloss*, by Andrew, and by Comestor.<sup>24</sup>

### 1. *The Patristic Understanding of Genesis 1.2*

Traditionally, there were two main questions posed by Christian commentators on the latter half of Genesis 1.2: “*et spiritus dei ferebatur super aquas.*” The first concerned the identity of the *spiritus* named. The second had to do with what was meant by the phrase, “was carried over the waters.” Gradually, there built up around both questions a consensus, which drew upon key images supplied by individual fathers, most notably Augustine. Jerome’s contribution, however, is especially important, given my focus on Andrew and Comestor’s treatment of the literal sense.

#### *Basil, Ambrose, And Jerome*

To the first question, namely the identity of the *spiritus* referred to, Basil gave several possible answers. He first suggested air as a possible explanation of spirit, since God made the four elements. According to this interpretation, this verse describes the diffusion of air over the earth.<sup>25</sup> Much to be preferred, however, in Basil’s view, was an explanation according to which this *spiritus* referred to the Holy Spirit, third person in the divine Trinity.<sup>26</sup>

To the second question, concerning the meaning of “*ferebatur super aquas,*” Basil related an image that would become integral to subsequent Christian teaching on this verse:

<sup>24</sup> I divide my study into three main parts. In the first two, I consider the history of this text prior to the appearance of the *Gloss*: the patristic era and the period from Bede into the twelfth century. In the third and last part, I examine the treatment of this text by the compilers of the *Gloss*, by Andrew of St. Victor, and by Peter Comestor.

<sup>25</sup> Basil, *Homiliae IX in Hexaemeron* 2, 6, *Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l’Hexaéméron de Basile de Césarée*, ed. E. Amand de MENDIETA and S. Y. RUDBERG, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 66 (Berlin: Akademie Verlag, 1958), p. 26, lines 4-5.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 26, lines 9-12.

In what way therefore was this *spirit carried over the waters*? I shall recount to you, not my own explanation, but that of a certain man of Syrian race, who was held to be as far detached from worldly wisdom as he was close to true teaching. For he used to say that the speech of Syrians was richer and that, on account of its relationship to the Hebrew tongue, it gave fuller expression to the words of Scripture. And so the sense of this phrase is [to be understood] in this way: *was borne above*, he says, *the spirit*, that is, was fostering with warmth and giving life to the nature of the waters in the manner of an incubating hen, which bestows a life-giving power on those which were being warmed..."<sup>27</sup>

Basil concluded his report of the Syrian's exegesis with the affirmation that the Holy Spirit did not lack creative power.<sup>28</sup>

Basil's explanation of *ferebatur* was related to his account of the darkness over the abyss, which, in his view, was caused by the preponderance of water over the earth.<sup>29</sup> This mass of water accounted for the earth's status as "*invisibilis et incomposita*," both invisible and not yet put together or complete. The earth was invisible because it was submerged under a profusion of water.<sup>30</sup> Covered by water, it could not have been adorned with the various natural beauties that dot the earth.<sup>31</sup> Quite a few Christian commentators would subsequently adopt Basil's emphasis on water as a physical explanation for the language of Genesis 1.2. His location of the Holy Spirit's creative action in this verse and his image of the Holy Spirit as a brooding, nurturing life-giver would be almost universally adopted by Christian writers.

<sup>27</sup> Quomodo ergo hic spiritus aquis superferebatur? dicam tibi non meum sermonem sed viri cuiusdam genere Syri qui tantum aberat a sapientia saeculari quantum verae doctrinae proximus habebatur. dicebat enim Syrorum vocem facundiorum esse et, propter Hebraicae linguae cognationem, scripturarum magis sermonibus indulsisse, sensus itaque dicti illius hoc modo est: superferebatur, inquit, spiritus, hoc est, fovebat et vivificabat aquarum naturam ad similitudinem gallinae cubantis, vitalem virtutem his quae fovebantur iniciens. Ibid., p. 26, lines 14-22.

<sup>28</sup> Ibid., p. 26, lines 25-26.

<sup>29</sup> Basil, *Homiliae IX in Hexaemeron* 2, 3, p. 21, lines 29-35.

<sup>30</sup> Basil, *Homiliae IX in Hexaemeron* 2, 4, p. 23, lines 3-5.

<sup>31</sup> Basil, *Homiliae IX in Hexaemeron* 2, 3, p. 22, lines 5-12.

Ambrose followed Basil's account closely. Although he noted the opinions of some, without mentioning Basil, that *spiritus* in this passage referred to air, he nevertheless declared his unconditional agreement with the alternative explanation offered by Basil, namely "the opinion of the saints and the faithful" that the reference referred to "the Holy Spirit in order that the working of the Trinity might shine out in the establishment of the world."<sup>32</sup> Ambrose also repeated the core of Basil's discussion of the Syriac rendering: "Finally, the Syriac text of Scripture, which is closely related to the Hebrew and which accords with and is consistent with the latter's text in many places, has the following text: "and the spirit of God warmed the waters," that is gave them life, in order to mold them into new creatures and, by his own nurturing, to breath life into them."<sup>33</sup>

Ambrose's commentary on this verse did differ from Basil's account in one significant detail. Whereas Basil had emphasized the creative roles of God the Father (Genesis 1.1) and of the Holy Spirit (Genesis 1.2), Ambrose emphasized the creative agency of all three persons of the Trinity. According to Ambrose, the reference to the Holy Spirit's creative action in Genesis 1.2 complemented Genesis 1.1, in which could be seen reference both to the role of God the Father and to that of God the Son in creation. Ambrose's emphasis on the action of the entire Trinity in creation would itself become an essential part of the Christian tradition of commentary on Genesis 1.2.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> "... maxime cum sequatur: et spiritus dei superferebatur super aquas. quem etsi aliqui pro aere accipiant, aliqui pro spiritu, quem spiramus et carpinus aurae huius vitalis spiritum, nos tamen cum sanctorum et fidelium sententia congruentes spiritum sanctum accipimus, ut in constitutione mundi operatio trinitatis eluceat." Ambrose, *Exameron* 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, p. 28, lines 4-10).

<sup>33</sup> "denique Syrus, qui vicinus Hebraeo est et sermone consonat in plerisque et congruit, sic habet: et spiritus dei fovebat aquas, id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad vitam". Ibid., p. 28, line 24 - p. 29, lines 1-3.

<sup>34</sup> Ibid., p. 28, lines 10-14.

Jerome commented on this verse in his *Hebrew Questions on Genesis* (ed. P. de Lagarde, *CCSL* 72 [Turnhout: Brepols, 1959], p. 1-56). As usual, his point of departure was the Hebrew original. Jerome fixed his attention first on the latter portion of the phrase. He pointed out that the Hebrew word for what had been translated in the Latin manuscripts as *ferebatur* was *marabaefeth*. He gave several Latin renderings: *incubabat* ("was brooding, hatching, or incubating") and *confovebat* ("was fostering, nurturing with warmth"). Both suggested, in Jerome's words, "the manner of a winged creature quickening its eggs with its own body heat."<sup>35</sup> For Jerome, explanation of the meaning of *ferebatur* resolved conclusively the prior question about the identity of the spirit referred to: "From which we understand that it is not said of the spirit of the world, as some think, but of the Holy Spirit, who also himself is called from the beginning the *life-giver of all*. And if *the life-giver*, consequently also the founder. But if the founder, also God: for he says *you will emit your spirit and they will be created*."<sup>36</sup> Although his approach was different, Jerome's conclusions were virtually identical to those of Basil and Ambrose. Jerome's recourse to the Hebrew led to the same understanding of the Spirit as had Basil's reliance on the Syrian saint. Furthermore, like Ambrose, Jerome cited Psalm 103 in his affirmation that *spiritus Dei* referred to the Holy Spirit.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> "*Et spiritus dei ferebatur super aquas*. Pro eo, quod in nostris codicibus scriptum est *ferebatur*, in hebraeo habet *marabaefeth*, quod nos appellare possumus incubabat sive confovebat, in similitudinem volucris ova calore animantis." Hier., *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, ed. P. DE LAGARDE, Gen. 1.2 (*CCSL* 72, p. 3).

<sup>36</sup> "Ex quo intellegimus non de spiritu mundi dici, ut non nulli arbitrantur, sed de spiritu sancto, qui et ipse *vivificator omnium* a principio dicitur. Si autem vivificator, consequenter et conditor. Quod si conditor, et deus: *emittes enim ait spiritum tuum et creabuntur*." Ibid.

<sup>37</sup> Unlike Jerome, however, Ambrose cited the text of Psalm 103.30 verbatim according to the translation from the Septuagint: "send out your spirit, and they will be created and you will renew the face of the earth." ("emitte spiritum tuum, et creabuntur et renovabis faciem terrae.") Ambrose, *Exam.* 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, p. 28, lines 23-24).

*The Augustinian Synthesis*

Augustine's view of the latter half of Genesis 1.2, which he developed over thirty years, was by far the most nuanced and complex patristic analysis of that passage. In his early works, Augustine was concerned to rebut Manichean challenges, which assumed the identity of the *spiritus* named with the Holy Spirit, to the integrity of Genesis 1.2. Thus, in the *De Genesi contra Manichaeos*, Augustine cited Manichean derision of this passage, which in their view implied that the Spirit of God lived in and was contained by the water.<sup>38</sup> Augustine answered that the Spirit of God was not borne over the water through physical space as the sun was borne over the earth, but rather in a recondite manner through "the unseen power of its own loftiness."<sup>39</sup> Augustine then introduced an image that would endure into the Middle Ages. He challenged the Manicheans to show how the will of an artisan ("faber") is borne over those things that he intends to make.<sup>40</sup>

In his *On Genesis according to the Letter: An Unfinished Book*, Augustine developed these themes, adding depth to his interpretation in ways that would also be important throughout the Middle Ages. He first outlined what he perceived to be the inner logic of the scriptural text with respect to the vari-

<sup>38</sup> "Quod autem scriptum est, *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam*, sic solent Manichaei reprehendere, ut dicant: Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei, et ipsa continebat Spiritum Dei?" Aug., *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 5, 8 (PL 34, col. 177).

<sup>39</sup> "Et tamen non sic Spiritus Dei superferebatur super aquam, sicut superfertur sol super terram; sed alio modo quem pauci intelligunt. Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille Spiritus, sicut sol terrae superfertur; sed per potentiam invisibilis sublimitatis suae." Ibid.

<sup>40</sup> "Dicant autem nobis isti, quomodo iis rebus quae fabricandae sunt, superferatur voluntas fabri." Ibid. Augustine also attempted, even in this early work, to find an explanation that took account of the language of surrounding verses. He emphasized that the term "water" referred not to that water that we can see and touch, but to the as yet formless and hence incomplete initial creation earlier referred to as "heaven and earth" and described as *invisibilis et incompressa*. The inspired author used water, which is familiar to all, to convey what was beyond the comprehension of many. Ibid., cols. 177-178.



ous names used to describe creation.<sup>41</sup> Since the initial creation was formless, Augustine asked, what difference did it make whether it was named “heaven and earth” or “water”?<sup>42</sup> But perhaps, Augustine proposed, it was first called “heaven and earth,” second called “earth without form and abyss lacking light,” and third called “water” for fitting reasons. The first gave a comprehensive name for everything that was created from nothing. Formlessness was fittingly conveyed by the name of an unformed earth and abyss, since earth among all of the elements most lacks form and light. And water best signified matter that is supple in the hands of an artisan.<sup>43</sup> It is more easily manipulated than earth. To the possible objection that air is more easily moved than water, Augustine replied that the former is more suitable for moving, the latter for being moved. Air moves water, and not the other way around. Moreover, water moistens those things produced by the earth, giving them birth and enabling them to grow.<sup>44</sup>

According to Augustine, the tripartite signification of matter found in the opening lines of Genesis not only conveyed suitably the end for which matter was made but also its formlessness and its servitude to the artisan under whose power it lay subject.<sup>45</sup> All three terms – the matter of the world, unformed matter, and workable matter – represented one reality.<sup>46</sup> Therefore, when Scripture said that the Spirit of God was borne over the water, it meant that all of creation lay subject to the Holy Spirit, whose creative action would give it form.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> See Augustine’s lengthy argument that these names all stood for a formless initial creation which then existed without any material distinctions. Aug., *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 4 (CSEL 28.1, p. 465, line 6 - p. 467, line 3).

<sup>42</sup> Ibid., p. 467, lines 3-5.

<sup>43</sup> Ibid., p. 467, lines 5-16.

<sup>44</sup> Ibid., p. 467, line 17 - p. 468, line 2.

<sup>45</sup> Ibid., p. 468, lines 13-20.

<sup>46</sup> Ibid., p. 461, lines 22-27.

<sup>47</sup> “... tertio aqua subiecta spiritui ad habitum formasque capiendas. ideo super aquam ferebatur spiritus dei, ut spiritum operantem, aquam vero unde operaretur intellegamus, id est materiam fabricabilem.” Ibid., 3 (CSEL 28.1, p. 468, lines 19-22). Augustine also repeated his argument that the

Augustine also entertained the possibility that the *spiritus* referred to in Genesis 1.2 might not be the Holy Spirit.<sup>48</sup> Two other possibilities came to mind. The first was air, but this hypothesis contradicted the formlessness of the initial creation indicated by the scriptural imagery of darkness and abyss.<sup>49</sup> The second possibility was “a living creature, by which the entire visible universe and all bodies within it are contained and moved.”<sup>50</sup> Augustine concluded, however, that if “water”

Spirit of God was not borne over water in any physical sense that we might recognize such as oil over water or water over the earth, but by “a certain productive and workmanlike power (“item cavendum est, ne quasi locorum spatiis dei spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui superfertur efficiatur et fabricetur...”) and expanded his image of a workman, likening the creative action of the Spirit described in Genesis 1.2 to the will of an artisan that is borne over wood or whatever material is used for working and is also exercised over the limbs he uses for working: “... sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei subiectae ad operandum vel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum movet...” He cautioned, however, that although this particular likeness was more useful for our comprehension than a purely physical image and was the best he could think of, it was still “next to nothing for understanding the bearing of the Spirit of God over matter subject to that Spirit in the making of creation: “... et haec similitudo cum iam sit omni corpore excellentior parva est tamen et prope nihil ad intellegendam superationem spiritus dei subiecta sibi ad operandum mundi materia; sed non invenimus evidentior similitudinem et propinquiorem rei de qua loquimur in his rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt.” Ibid., p. 469, lines 5-16.

<sup>48</sup> “hoc autem dictum sit, si hoc loco spiritus dei spiritus sanctus, quem in ipsa ineffabili et incommutabili trinitate veneramur, accipitur.” Ibid., 4 (CSEL 28.1, p. 469, lines 19-21). Augustine’s conditional language contrasts with that of Ambrose, who had relied on the text itself, which said not just *spiritus* but *spiritus Dei*, “the Spirit of God”: “sive ut quidam volunt aerem accipiant, respondeant qua ratione spiritum dei dixerit, cum satis fuerit spiritum nuncupare.” Ambrose, *Exam.*, 1, 8, 29 (CSEL 32.1, p. 29, lines 8-10).

<sup>49</sup> Aug., *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 4 (CSEL 28.1, p. 470, lines 16-22).

<sup>50</sup> “Potest autem et aliter intellegi, ut spiritum dei vitalem creaturam, qua universus iste visibilis mundus atque omnia corporea continentur et moventur, intellegamus, cui deus omnipotens tribuit vim quandam sibi serviendi ad operandum in his quae gignuntur.” Ibid., p. 469, lines 22-26. He speculated that if the term of Genesis 1.1 for the initial creation, *caelum et terram*, referred only to visible creation, then at the time of its initial creation such

in Genesis 1.2 stood for all creation, whether intellectual, animal and bodily, then “*spiritus Dei*” could only refer to the Holy Spirit.<sup>51</sup>

In the work that represented his mature thought on the matter, *Twelve Books on Genesis according to the Letter*, Augustine presented new developments in his understanding of Genesis 1.2 in the context of his theory of a multi-step creation described in the first few verses of Genesis.<sup>52</sup> He tied Genesis 1.2 clearly to the beginning of creation described in Genesis

an “invisible spirit, which was also nevertheless itself a creature, that is not God, but made by God” might be said to be borne over visible creation. (“... sed tum potest iste spiritus sic intellegi, si quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, tantum de visibili creatura dictum sentiamus, ut super materiam rerum visibilium in exordio fabricationis eorum superferretur invisibilis spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non deus, sed a deo facta atque instituta natura.” Ibid., p. 470, lines 4-10. For Augustine’s early belief in a World Soul, see Vernon BOURKE, *Wisdom from St. Augustine* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1984), “The Problem of a World Soul,” p. 78-90.

<sup>51</sup> “si autem universae creaturae, id est et intellectualis et animalis et corporalis, materia creditur illo aquae vocabulo enuntiata, nullo modo potest hoc loco spiritus dei nisi ille incommutabilis et sanctus intellegi, qui ferebatur super materiam omnium rerum, quas fecit et condidit deus.” Aug., *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 4 (CSEL 28.1, p. 470, lines 10-15).

<sup>52</sup> According to this theory, God the Father created from nothing everything that is. He did so first through the Son as Beginning (“*In principio creavit Deus caelum et terram*”), by whose agency the formless initial creation came into existence. The words of Genesis 1.3, *fiat lux*, signalled the next step in creation, namely the completion of that initial creation, which received recognizable form through the agency of the Son as Word (“*dixitque Deus fiat lux et facta est lux*”). The Son as Beginning was the very beginning of creation, in whom creation existed in an inchoate state: “... ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae.” Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 4 (CSEL 28.1, p. 8, lines 14-17). Even as Beginning, the Son, who is eternal wisdom, never ceases by secret whisperings to call the creature of which he is the beginning to turn to its Beginning in order that it may be fully realized – “principium quippe creaturae intellectualis est aeterna sapientia: quod principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessaret occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae, cui principium est, ut converteretur ad id, ex quo esset, quod aliter formata ac perfecta esse non posset. ideoque interrogatus, quis esset, respondit: principium, quia et loquor vobis ...” – and God the Father co-creates through the Son: “Quod autem filius loquitur, pater loquitur, quia patre loquente dicitur verbum, quod filius est, aeterno more, si

### 1.1 and to the completion of this beginning described in Genesis 1.3.

For there is in God a great and holy and just goodness, and God's love comes upon the works he has created not out of need, but out of generosity. Therefore, before it was written: *and God said, let there be light*, another scriptural text came first, which said: *and the spirit of God was borne over the water*, since he either wanted to call by the name of water all corporeal matter, to introduce in that way that from which all things, which we now recognize in their own kinds, were made and formed, calling [the corporeal creation] water, since we see that everything on earth of whatever species is formed and grows from what is moist in nature, or [he wanted to call by the name of water] a certain spiritual life, flowing as it were, before the form of its conversion, for certainly *the spirit of God was borne over it* [fluidly], since whatever he had begun that was to be formed and completed lay subject, namely to the good will of the creator, so that when God said in his own Word: *let there be light*, that which was already created would remain [in existence], in the mode [of being] of its own genus, by reason of God's good will, that is by reason of God's good pleasure. And therefore it is right that creation pleased God, since Scripture says: *and the light was made. And God saw that the light was good.*<sup>53</sup>

more dicendum est, loquente deo verbum coaeternum." Ibid., 1, 5 (*CSEL* 28.1, p. 9, lines 5-14).

<sup>53</sup> inest enim deo benignitas summa et sancta et iusta et quidam non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua. propterea priusquam scriberetur: *dixit deus: fiat lux*, praecessit scriptura dicens: *et spiritus dei superferebatur super aquam*, quia, sive aquae nomine appellare voluit totam corporalem materiam, ut eo modo insinualet, unde facta et formata sunt omnia, quae in suis generibus iam dinoscere possumus, appellans aquam, quia ex humida natura videmus omnia in terra per species varias formari atque conrescere, sive spiritalem vitam quandam ante formam conversionis quasi fluitantem, *superferebatur* utique *spiritus dei*, quia subiacebat scilicet bonae voluntati creatoris quidquid illud erat quod formandum perficiendum inchoaverat, ut dicente deo in verbo suo: *fiat lux*, in bona voluntate, hoc est bono placito eius pro modo sui generis maneret, quod factum est, et ideo rectum est, quod placuerit deo, scriptura dicente: *et facta est lux. et vidit deus lucem quia bona est.*" Ibid., p. 9, line 14 - p. 10, line 6.

Augustine's opening line provided the principle according to which he would interpret the text. Having already explained how Genesis 1.1 described God the Father's initial creation, begun through the Son as Beginning, and how Genesis 1.3 ("*fiat lux*") described the completion of that initially formless creation through God's utterance of his eternal Word, Augustine proposed to interpret Genesis 1.2 by assuming that God's action was motivated solely by love.

To describe the Holy Spirit's role in this continuing creation, Augustine introduced a refined version of his earlier image of the will of a workman. No longer was the initial creation just supple material over which an artisan pondered. Instead, all that had yet to be formed lay subject to a loving and beneficent creator. In place of the image of a *faber* (a skilled workman of whatever sort, blacksmith, architect, builder, engineer, etc.) or *artifex* (an artisan), who pored over his materials planning his project, Augustine substituted a lover, to whose good will and pleasure creation lay subject. In place of an image connoting purposeful activity, he substituted one conveying tenderness and affection. Creation was still subject but would now be not so much acted upon as loved. Augustine's conception of the Holy Spirit's creative role in this late work thus approximated the image used by Basil, Ambrose, and Jerome, that of a bird fussing over, warming, and nurturing its young.

According to the mature Augustinian account, therefore, the Holy Spirit was active in both the beginning and the completion of all the inchoate creation. The activity of the whole Trinity in the very beginning of creation was accounted for in the language of Genesis 1.1-2.<sup>54</sup> And Genesis 1.3 accounted

<sup>54</sup> "...quemadmodum in ipso exordio inchoatae creaturae, quae caeli et terrae nomine propter id, quod de illa perficiendum erat, commemorata est, trinitas insinuat creatoris – nam dicente scriptura: *in principio fecit deus caelum et terram* intellegimus patrem in dei nomine et filium in principii nomine, qui non patri, sed per se ipsum creatae primitus ac potissimum spiritali creaturae et consequenter etiam universae creaturae principium est, dicente autem scriptura: et spiritus dei superferebatur super aquam, completam commemorationem trinitatis agnoscimus ..." Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 6 (CSEL 28.1, p. 10, lines 6-17).

for the Trinity's creative activity in the completion of the inchoate creation: God the Father and God the Son in the words, "and God said," and the Holy Spirit in the words, "and God saw that it was good." According to this interpretation, the Holy Spirit was God's "sancta bonitas" ("holy goodness or kindness"), in whom whatever was completed in creation pleased God.<sup>55</sup> The initial creation of Genesis 1.1 preceded mention of the Holy Spirit in Genesis 1.2 only to provide a creation over which the loving kindness and care of the Holy Spirit might be shown, not in any spatial sense but in transcendent power.<sup>56</sup>

The preceding review of the commentaries of Basil, Ambrose, Jerome, and Augustine shows that the most authoritative patristic teaching in the Latin West found clear support for the Holy Spirit's role in creation in the opening lines of Genesis. All four commentators saw in Genesis 1.2 a reference to the Holy Spirit. Augustine's more complex account of the opening lines of Genesis also saw in Genesis 1.3 a reference to the Spirit's creative role. Despite obvious differences in approach and interpretation, however, the Holy Spirit of Basil, Ambrose, Jerome, and Augustine was a nurturer, the person of the Trinity through whom God expressed love for creation.

<sup>55</sup> "... ita et in conversione atque perfectione creaturae, ut rerum species digerantur, eadem trinitas insinuetur, verbum dei scilicet et verbi generator, cum dicitur: dixit deus, et sancta bonitas, in qua deo placet quicquid ei pro suae naturae modulo perfectum placet, cum dicitur: vidit deus quia bonum est." Ibid., p. 10, lines 17-22.

<sup>56</sup> "Sed cur commemorata prius quamvis imperfecta creatura postea commemoratur spiritus dei prius dicente scriptura: terra autem erat invisibilis et incompressa, et tenebrae erant super abyssum, ac deinde inferente: et spiritus dei superferebatur super aquam? an, quia egenus atque indigus amor ita diligit, ut rebus, quas diligit, subiciatur, propterea, cum commemoraretur spiritus dei, in quo sancta eius benivolentia dilectioque intellegitur, superferri dictus est, ne faciendae opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae deus amare putaretur? ... cum ergo sic oporteret insinuari spiritum dei, ut superferri diceretur, commodius factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur, non enim loco, sed omnia superante ac praecellente potentia." Ibid., p. 10, line 23 - p. 11, lines 7-13.

## 2. *Following the Fathers: From Bede to the Twelfth Century*

Although Christian commentators on Genesis 1.2 in the Latin West following the patristic era differed in their accounts of the make-up of the initial creation, some describing it in purely physical terms and others as a combination of physical and spiritual realms, they agreed with the patristic consensus that this scriptural verse referred to the Holy Spirit's role in creation. Indeed, in contrast to their patristic predecessors, medieval commentators generally assumed without question that the "*spiritus Dei*" named in Genesis 1.2 referred to the Holy Spirit. Their commentaries focused instead on the meaning of the words: "*superferebatur super aquas.*"

Of all the patristic commentaries on Genesis 1.2, Augustine's various analyses proved especially influential. The medieval commentators did not, of course, approach the Augustinian corpus as a series of works in which Augustine's thought developed over time. But his essential insights, taken all together, provided the backbone of the tradition of commentary on Genesis 1.2 in the Latin West.

Bede, for example, in his commentary on the phrase, "*et spiritus Dei superferebatur super aquas,*" made use of arguments that Augustine had used principally in his earlier works on Genesis. Bede dismissed what he called the childish notion that the Holy Spirit hovered over creation in spatial terms. The scriptural text instead indicated the divine power of the Spirit, whose will determined the timing of the unfolding creation: when light should illumine the waters of the abyss, when those waters should be separated off so that dry land might appear, and when the rest of creation as well should be arranged.<sup>57</sup> Although Bede knew and often cited Augustine's *Twelve Books on Genesis according to the Letter*, in considering the

<sup>57</sup> "*Et Spiritus Dei superferebatur super aquas. Non est opinandum pueriliter quod Spiritus creator, de quo scriptum est quia Spiritus Domini replevit orbem terrarum, positione loci his quae erant creanda superferretur; sed intellegendum potius quia virtute divinae praecebat creaturis, habens in propria potestate quando aquarum inlustraret abyssum, quando in locum eas secerneret unum ut appareret arida, quando et quomodo creaturas ceteras pro suo nutu disponderet, in similitudinem videlicet fabri. Cuius voluntas his*

textual basis for the Trinity's activity in creation he passed over in silence that work's integrated understanding of the text, "*et spiritus Dei superferebatur super aquas*," within Genesis 1.1-3. Instead, he ended his commentary on the latter portion of Genesis 1.2 with a succinct summary of the conventional patristic/early Augustinian position that the reference to the Holy Spirit in Genesis 1.2 complemented the reference in Genesis 1.1 to the roles of the Father and the Son, respectively, in creation.<sup>58</sup> But Augustine's mature understanding, according to which Genesis 1.2 indicated the Holy Spirit's creative activity both in the beginning and the completion of creation, also passed into the early-medieval tradition.<sup>59</sup>

quae fabricandae sunt rebus solet superferri." Bede, *In Gen.*, Gen. 1.2 (*CSSL* 118A, p. 6, line 123 - p. 7, line 132).

<sup>58</sup> "Bene autem cum *in principio Deum*, id est in filio patrem, fecisse *caelum et terram* praediceret, etiam sancti Spiritus intulit mentionem addendo, *Et Spiritus Dei superferebatur super aquas*, ut videlicet totius simul Trinitatis in creatione mundi virtutem cooperatam esse signaret." *Ibid.*, p. 7, lines 156-161. Bede's summary was itself influential. Rabanus Maurus, for example, would repeat Bede's commentary on this verse almost verbatim; he would change only one thing, substituting for Bede's reference to Basil the Great a reference to Ambrose. Rabanus Maurus, *Comm. in Gen.* 1 (*PL* 107, cols. 446-447). The substitution of Ambrose's name for Basil's is at column 447C. Bede's commentary on this verse is at *CSSL* 118A, p. 6, line 123 - p. 7, line 161; the specific reference to Basil is at p. 7, line 150.

<sup>59</sup> The commentary on the Pentateuch attributed to Bede, for example, which is reproduced in *PL* volume 91, provides a concise summary of Augustine's later, more complex understanding of Genesis 1.2: "*Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*. Superferebatur utique Spiritus Dei non corporalibus locis, sed excellentia potestatis; quia subjacebat voluntati Creatoris quidquid formandum perficiendumque inchoaverat. Hic sane commemorata est Trinitas, dicente Scriptura: *In principio*, id est, in Filio fecit Deus, id est Deus Pater. Quod autem non statim post commemorationem Patris et Filii Spiritus sanctus ponitur, sed interponuntur terra, et tenebrae, et abyssus, et aqua, illud in causa est quia sic debuit Spiritus Dei dominari, id est voluntas Dei, ut essent alia quibus superferretur; non loco, sed potestate: et quae subjacerent voluntati Creatoris." *Expos. in primum librum Moysi* 1 (*PL* 91, col. 193A-B). On the many myths surrounding the Irish origins of this commentary, see Michael GORMAN, "The Commentary on the Pentateuch Attributed to Bede in *PL* 91.189-394," *Revue Bénédictine* 106 (1996), p. 61-108, and especially at p. 94-96. The passage here quoted is not from those portions identified by Gorman as having been subsequently interpolated into the original commentary on the Pentateuch, which he reprints separately in Appendix 1.



The potency of Augustine's discussion of this verse is also reflected in the images medieval commentators adopted to explain the Holy Spirit's creative role. Bede used Augustine's earliest image of a *faber*.<sup>60</sup> Other commentators, such as Remigius of Auxerre in the late Carolingian era and Hugh of St. Victor in the twelfth century, made use of the closely related Augustinian image of an *artifex*.<sup>61</sup> And the twelfth-century glossed Bible, which featured prominently the language Augustine used in the *De Genesis ad litteram* to describe the Holy Spirit, is one indication that Augustine's last image of the Spirit's role in creation, the "voluntas Dei creatoris" to which all creation lay subject, was also transmitted to the Middle Ages.<sup>62</sup>

The image of the Holy Spirit's hovering over creation like a hen brooding over and warming her young, initially put forth by Basil and subsequently adopted by Ambrose and Jerome, was also preserved, and seemed to have particular resonance in the twelfth century. The *Gloss*, for example, gave priority of place to this image over Augustine's 'faber' in the interlinear glosses given for "*ferebatur super*": "*Sira lingua fovebat sicut avis ova; sicut sapientia artificis superfertur fabricando operi.*"<sup>63</sup> Honorius Augustodunensis spoke of the Spirit who

Ibid., p. 98-99. Gorman himself, based upon his analysis of the text and its sources, places the Pentateuch commentary "in Spain in the second half of the seventh century..." Michael GORMAN, "The Canon of Bede's Works and the World of Ps. Bede," *Revue Bénédictine* 111 (2001), p. 399-445, p. 416, footnote 54.

<sup>60</sup> Bede, *In Gen.*, Gen. 1.2 (CCSL 118A, p. 6, line 131).

<sup>61</sup> "Sicut mens vel sapientia alicujus artificis superfertur operi quod facturus est, ut quomodo vult ita illud faciat: ita et Spiritus sanctus superferebatur..." Rem. Aux., *Comm. in Gen.*, Gen. 1.2 (PL 131, col. 55B); "... qui quasi artifex operi formando praeerat..." Hugh of St. Victor, *Adnot. elucid. in Pent.* 7 (PL 175, col. 36A-B).

<sup>62</sup> The second of three descriptions given in the *glossa interlinearis* for *spiritus* is: "bona voluntas creatoris cui subiacebat quod formandum erat." *Biblia Latina cum Glossa ordinaria, glossa interlinearis*, Gen. 1.2 *ad loc.* (Facsimile reprint of the *Editio princeps* Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, introduction by K. FROELICH and M. GIBSON, Turnhout: Brepols, 1992, vol. 1, p. 9, col. b). All references to the biblical *Gloss* in the remainder of this article are to this edition.

<sup>63</sup> *Glossa interlinearis*, Gen. 1.2 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

“warmed the waters” and who was responsible for “the quickening of all things.”<sup>64</sup> Moreover, as I show below, Peter Comestor himself made it a central feature of his interpretation.

Although medieval interpreters of the latter portion of Genesis 1.2 borrowed liberally from Augustine’s several interpretations of that text, they did not generally follow his lead in attempting to situate the words of Genesis 1.2 within a comprehensive scriptural account of the role in creation of each person of the Trinity.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> “... vel aquas fovebat ... Spiritui sancto omnium vivification.” Honorius Augustodunensis, *Hexaemeron* 1 (PL 172, col. 254C).

<sup>65</sup> An interesting exception is the extended analysis of the meaning of *spiritus Dei* in the commentary attributed to a “Pseudo-Bede” in the Patrology under the title, *On the Six Days of Creation*, which went far beyond the simple identification of “*spiritus Dei*” with the Holy Spirit: *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*. Id est, Spiritus Dei Patris. Et de ipso Spiritu sancto ait Apostolus: *Qui non habet Spiritum Christi, hic non est ejus* (Rom. VIII). Si ergo nihil interest inter personam Patris, et Filii, et Spiritus sancti, quare non dicit: Qui non habet Spiritum Spiritus, vel: Sicut dicit Spiritus Patris, vel Spiritus Filii? Quare non dicit Pater Spiritus, vel Filius Spiritus? Quia non habet relativum modum unde reddere posset, sicut dixit Servus Domini, aut Domini servus, vel Filius Patris, et Pater Filii. Quia si dixisset Pater Spiritus, ostendisset Deum esse Patrem Spiritus. Vel si dixisset Filius Spiritus, demonstrasset Spiritum sanctum Patrem esse Filii, quia non est nec Pater nec Filius, sed de divina substantia processit. Quamobrem non dicit Spiritus sanctus natus a Patre vel Filio, quia non est natus sicut Unigenitus, nec factus sicut nos, ut per adoptionem gratiae filius vocaretur. Et quomodo Spiritus sanctus coaeternus dicitur Patri et Filio? Quia dixit Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedentem, et coaeternum esse. Semper enim processit, nam non semper datus est, quia semper potest fieri donum non per datum. Semper enim Spiritus sanctus processit, et a Patre paratum fuit dari. Nam tunc non erat qui eum accepisset, neque angeli, neque homines, nisi solus creator omnium. Et si *tres unum sunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus* (I Joan. V), quare ergo non dicitur Pater missus a Filio, vel a Spiritu sancto? Ordo paternae reverentiae servatur. Pseudo-Bede, *De sex dierum creatione* (PL 93, col. 209B-C). On this and the many other commentaries attributed to “Pseudo-Bede,” see Michael GORMAN, “The Canon of Bede’s Works and the World of Ps. Bede,” *Revue Bénédictine* 111 (2001), p. 399-445. Gorman laments that “[t]he tendency to speak of ‘Ps. Bede’, now known as the ‘pseudo-Irish Augustine’... and other phantoms of literary history as though they were genuinely-existing historical figures persists.” Ibid., p. 416, footnote 53. And he writes that the commentary here quoted, entitled *Explanatio sex dierum* in all the manuscripts, “is preserved along with Wigbod’s Old Testa-

Those who attempted to define more precisely the Spirit's role in creation did so typically in cursory fashion. Honorius Augustodunensis, for instance, in commenting pithily upon this verse, attributed to God the Father the creation of the universe, to God the Son its arrangement, and to God the Holy Spirit, the quickening or adornment of all things.<sup>66</sup> In the same century, Hugh of St. Victor, who adopted Augustine's image of the *artifex* poring over his work, referred to the "*spiritus Dei*" named in Genesis 1.2 as God's *intentio*, God's intention or, more concretely, God's extension into the created world.<sup>67</sup>

In short, then, Christian commentators on Genesis 1.2 from the patristic era into the twelfth century in general not only inherited a unified tradition but also accepted and passed on that tradition as they found it. To the extent that they adapted the commentarial tradition, they did so more by emphasis than by alteration. The seeming uniformity with which this particular tradition of text and commentary was passed down, however, changed in the twelfth century with the appearance of the *Gloss*.

ment commentaries and Bede's authentic commentary on Genesis in several manuscripts and may have been compiled by Wigbod himself." Ibid., p. 437. About this commentary Gorman concludes: "There is no useful bibliography on the *Explanatio sex dierum* aside from the list of manuscripts given in my article, "Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne," *Revue Bénédictine* 107 (1997), p. 41, n. 5. The work was based on Augustine's *De Genesi ad litteram* and Isidore's allegorical commentary on Genesis and was used by Wigbod in his commentary on Genesis for Charlemagne." Ibid.

<sup>66</sup> "Et nota Trinitatem. Deo patri ascribitur mundi creatio, Filio rerum dispositio, Spiritui sancto omnium vivificatio vel ornatio." Honorius Augustodunensis, *Hexaemeron* 1 (PL 172, col. 254C). Peter Comestor used this outline of creation, namely *creatio*, *dispositio*, and *ornatio* as a framework within which to order the six days of creation. See CLARK, "Peter Comestor and Peter Lombard," p. 101.

<sup>67</sup> Hugh of St. Victor, *Adnot. elucid. in Pent.*, chapter 7 (PL 175, col. 36A-B).

3. *The Reception of the Patristic Tradition on Genesis 1.2 in the Biblical Gloss, and by Andrew of St. Victor and Peter Comestor*

The change in wording can be clearly seen in the biblical *Gloss*, both in the interlinear and marginal portions of the *Gloss*. I discuss each here in turn.<sup>68</sup>

*The Glossa Interlinearis*

The *Glossa interlinearis* sets forth three interpretations of *spiritus Domini* ("the spirit of the Lord"): "the Holy Spirit; the good will of the creator to whom that which was yet to be formed lay subject; as if a/the Lord."<sup>69</sup> The first two arose obviously out of the tradition already reviewed. Yet their presentation as alternative understandings of the *spiritus* named in Genesis 1.2 altered the substance of that tradition. This is apparent from the glosses of the next words of Genesis 1.2 ("*ferebatur super*") in the *Glossa interlinearis*: "in the Syrian language *was warming* just as a bird warms its eggs; just as the wisdom of an artisan is borne over the work to be made."<sup>70</sup> In the precedent tradition, these two latter glosses belonged with the second gloss of "*spiritus domini*," namely "the good will of the creator to whom what was to be formed lay subject." This particular gloss, the last in a series of images including that of "the wisdom of an artisan" put forth by Augustine over the course of his career to describe how the Holy Spirit might be said to "hover over creation," was never presented as a concrete reality, an understanding of "*spiritus Dei*" separate from and in addition to the Holy Spirit. On the contrary, Augustine had presented the image of "the good will of the creator" as a keystone of his argument that the *spiritus* referred to the Holy Spirit. The Holy Spirit as the proper

<sup>68</sup> Although the marginal and interlinear glosses in the biblical *Gloss* are not independent entities, I treat them separately here for purposes of convenient organization.

<sup>69</sup> "*spiritus domini* : spiritus sanctus; bona voluntas creatoris cui subiacebat quod formandum erat; tanquam dominus." *Glossa interlinearis*, Gen. 1.2 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. b).

<sup>70</sup> "*ferebatur super* : Sira lingua *fovebat* sicut avis ova; sicut sapientia artificis superfertur fabricando operi." *Ibid.*

understanding of “*spiritus Dei*” and the “bona voluntas creatoris” as descriptive image intended to explain “*superferebatur super aquas*” were complementary parts of a whole in the *De Genesi ad litteram*. This was precisely how subsequent writers had used the image. The separation in the *Glossa ordinaria* of the descriptive image from the object it was intended to describe introduced a new interpretation of this line of Scripture. In rearranging traditional interpretations, therefore, the compilers of the *Gloss* reformed the tradition.

The change in the tradition of commentary on Genesis 1.2 is also apparent in the third interpretation of “*spiritus Domini*” given in the *Glossa interlinearis*: “tanquam dominus.” This particular gloss was not handed down from the traditional sources here reviewed. Indeed, however one understands it – as if a lord, as if the Lord, or more generally as an expression of God’s lordship – it is not clear whether the gloss was intended to refer to God the Father, to God the Son, to God the Holy Spirit, or to the triune God. Neither the text of Scripture glossed, “*spiritus domini*,” nor its context are decisive, for the tradition of commentary, as we have seen, was directed for the most part to the words “*spiritus dei*.” None of the thinkers whom I have here examined identified the *spiritus* named in Genesis 1.2 with the second person of the Trinity, the Lord. Basil, Ambrose, and Augustine had considered and discounted air as a possible understanding of *spiritus*, and in an early work, Augustine had mentioned a kind of “World Spirit” as another possibility. Their medieval successors assumed the identity of the *spiritus* with the Holy Spirit. What little discussion there was of the relationship between the different persons of the Trinity in traditional Christian commentary on Genesis 1.2 emphasized the Spirit’s relationship with God the Father. Given what had been the majority reading of the Vulgate tradition (“*spiritus Dei*”), this emphasis was not surprising. Moreover, almost every Christian commentator on Genesis 1.2 emphasized the collective creative activity of the Trinity. Consequently, the introduction in the *Gloss* of this third potential understanding of the *spiritus* seems to be a real innovation, even if it was an understandable extension of a switch in biblical text from “*spiritus Dei*” to “*spiritus Domini*.”

What is clear, however, is the shift in imagery used to describe the *spiritus*. There is a striking contrast between the image of lordship however understood and earlier imagery used to convey the creative activity of the *spiritus* as Holy Spirit. Lordship had not been an image used to describe the Holy Spirit either by the patristic writers most influential in the Latin West or by previous western Christian medieval commentators. Instead, they used the images of a workman poring over his work and of a bird warming and nurturing its young. The *Gloss* did, in fact, preserve both of these images; they were the glosses given for “*ferebatur super*.” But in separating them from the Holy Spirit, whose creative action the Fathers had meant to describe, the compilers of the *Gloss* rearranged and hence reformed another core aspect of the traditional Christian understanding of Genesis 1.2.

### *The Marginal Gloss*

Even more explicitly than in the interlinear portion of the *Gloss*, the marginal glosses reveal the extent to which its compilers transformed the tradition of commentary on Genesis 1.2. Any doubt as to whether the changes were intentional is removed by comparing patristic excerpts with the originals. For the latter part of Genesis 1.2, Augustine and Jerome were the principal authorities relied upon by the makers of the *Gloss*.

The first of three marginal glosses devoted to the latter part of Genesis 1.2 is a revised patchwork of two passages from Augustine’s *Twelve Books on Genesis according to the Letter*:

AVG., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 5 (CSEL 28.1, p. 9, lines 18-24 – p. 10, lines 1-3).

et spiritus dei superferebatur super aquam, quia, sive aquae nomine appellare voluit totam corporalem materiam, ut eo modo insinueret, unde facta et formata sunt omnia, quae in suis generibus iam dinoscere possumus, appellans aquam, quia ex humida natura videmus omnia in terra per species varias formari atque condescere, sive spiritualem vitam ante conversionis formam quasi fluitantem, superferebatur utique spiritus dei, quia subiacebat scilicet bonae voluntati creatoris quidquid illud erat formandum perficiendumque inchoaverat.

Ibid., p. 10, line 26 - p. 11, lines 1-7 and 11-13.

ac deinde inferente: et spiritus dei superferebatur super aquam? an, quia egenus atque indigus amor ita diligit, ut rebus, quas diligit, subiciatur, propterea, cum commemoraretur spiritus dei, in quo sancta eius benivolentia dilectioque intelligitur, superferri dictus est, ne facienda opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae deus amare putaretur? ... commodius factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur, non enim loco, sed omnia superante ac praecellente potentia.

*Glossa ordinaria* (vol. 1, p. 9, col. b).

**Augustinus, historice:** *et spiritus Domini ferebatur super aquas:* Sive totam corporalem materiam aquam appellavit, ut insinuaret, unde facta et formata sunt omnia, quae ex humida natura per species varias in terra formari videmus, sive spirituales vitam ante conversionis formam quasi fluitantem. *Spiritus Dei superferebatur*, quia subiacebat bonae voluntati creatoris quod formandum et perficiendum inchoaverat. Dicitur est etiam: *spiritus domini ferebatur super aquas*, ne faciendo opera potius per necessitatem indigentiae quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur. Commode enim prius insinuatur aliquid inchoatum cui superferretur non loco sed omnia superante potentia.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> “**Augustine, historical sense** : *and the spirit of the Lord was carried over the waters* : Either he called all corporeal matter “water” to convey that out of which all things, which we see are formed in their various species on earth out of humid nature, were made and formed, or [he meant to convey] spiritual life, formless before its conversion [to its maker], and fluid as it were. *The spirit of God was carried over*, since the creation that [God] had begun and that was still to be formed and completed was lying subject to the good will of the creator. For Scripture also said: *the spirit of the Lord was carried over the waters*, lest God be thought, in making his works, to love them more through neediness arising from poverty rather than an abundance of goodness. For fittingly there was first conveyed something begun over which [the Holy Spirit] was carried not in place but in power ruling all things.” I provide here only a translation of the one passage from the *Gloss* owing to its redundancy with the passages quoted from Augustine.

From this juxtaposition of the *Gloss* version of Augustine and the two originals out of which it was fashioned, the following observations can be made. The first Augustinian passage, although it was rephrased and shortened to some extent by the compilers of the *Gloss*, remained substantially the same. The *Gloss* preserved Augustine's two possible understandings of the water referred to in Genesis 1.2. By "water," the inspired writer could have meant all physical creation, an interpretation that accorded with Augustine's observation of the central role of moisture in nature and in all life. Or it could have referred to Augustine's "pre-conversion" creation, which in its inchoate state lay fluid and unformed prior to its turning back towards the creator when God said in the eternal Word, "let there be light." What did change was the scriptural text quoted and commented upon by Augustine.

In the opening lemma of the *Gloss* version of Augustine, we find "*spiritus Domini*" for "*spiritus Dei*," *ferebatur* for *superferebatur*, and the plural *aquas* for the singular *aquam*. The last two substitutions made no difference in meaning. Augustine, as other commentators, had used *ferebatur* and *superferebatur* interchangeably in his own work. The first reading, however, namely "*spiritus Domini*," matched the reading in the biblical text itself of the *Gloss*. Interestingly, the compilers did not change, perhaps through oversight, Augustine's reprising of the scriptural text ("*superferebatur utique spiritus dei*"). In the *Gloss* version of Augustine's comment, this passage became the second lemma ("*spiritus Dei superferebatur*"), glossed with the substance of Augustine's interpretation of "was carried over": creation lay subject to the Holy Spirit, "the good will of the creator."

The second Augustinian passage became the third and final part of the marginal gloss representing Augustine's historical commentary on the latter part of Genesis 1.2. The compilers of the *Gloss*, however, substantially abridged Augustine's second passage. In doing so, they once again altered Augustine's quotation of the scriptural text from "*spiritus Dei*" to "*spiritus domini*." But whereas, despite the change in scriptural text, the substance of the first Augustinian passage remained much the same in the *Gloss* version, the change of the scriptural text



commented upon by Augustine in the second passage accompanied a change in the presentation of the substance of Augustine's commentary in the marginal *Gloss*.

The *Gloss* version did present a concise restatement, while using many of the words Augustine used, of two of Augustine's core insights: God acted in creation out of love, not out of need, and Scripture intended no disrespect to the Holy Spirit in first mentioning creation in Genesis 1.1, since it was appropriate that there first be something over which the Spirit named in Genesis 1.2 could be said to hover, not in place but in power. These comments, however, were taken far from their original contexts. Augustine had offered the first as the interpretative guideline according to which Genesis 1.2 should be understood in relation to the stages in creation discussed in Genesis 1.1 and Genesis 1.3. And he had commented upon the Holy Spirit's hovering over the waters specifically in the context of his discussion of God's command, "*fiat lux*," recorded in Genesis 1.3. It was, of course, not at all unusual for medieval commentators on Scripture to take comments ("sententiae") of authoritative predecessors out of their original contexts. But the compilers of the *Gloss*, in changing the text of Scripture commented upon by Augustine and substantially abridging his comments on that text, altered the spirit if not the letter of Augustine's interpretation. They retained Augustine's language ("superante potentia") describing the Holy Spirit but omitted Augustine's specific comment on the words "*spiritus Dei*." According to the Augustinian original, when Scripture in Genesis 1.2 recalls the "*spiritus Dei*," we are meant to understand God's "holy benevolence and love." In the *Gloss* version of Augustine, this language was excised. In this marginal synthesis of Augustinian thought, therefore, as in the *Glossa interlinearis*, the more affective descriptions of the Holy Spirit were lost in the change in wording from "*spiritus Dei*" to "*spiritus domini*."

The compilers of the *Gloss* summarized Jerome's comment on the latter portion of Genesis 1.2 in the next marginal gloss:

HIER., *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, Gen. 1.2 (CCSL 72, p. 3).

*Et spiritus dei ferebatur super aquas.* Pro eo, quod in nostris codicibus scriptum est *ferebatur*, in hebraeo habet *marabaeeth*, quod nos appellare possumus incubabat sive confovebat, in similitudinem volucris ova calore animantis. Ex quo intelligimus non de spiritu mundi dici, ut non nulli arbitrantur, sed de spiritu sancto, qui et ipse *vivificator omnium* a principio dicitur. Si autem vivificator, consequenter et conditor. Quod si conditor, et deus: *emittes enim ait spiritum tuum et creabuntur*.<sup>72</sup>

*Glossa ordinaria*, Gen. 1.2 (vol. 1, p. 9, col. b).

*et spiritus Domini ferebatur super aquas.* **Hieronimus.** In hebraeo habetur *merephet* id est *incubabat* vel *fovebat* more volucris ova calore animantis. Intelligimus ergo non de spiritu mundi dici ut putant multi, sed de Spiritu Sancto, qui et ipse est omnium vivificator. Si autem vivificator, et conditor. Si conditor, et deus. Emitte enim ait spiritum tuum et creabuntur.

As with the *Gloss* version of Augustine just considered, what the compilers changed was the scriptural text cited and commented upon by Jerome; *dei* once more became *domini*. The substance of Jerome's comment presented in the *Gloss*, although condensed and superficially faithful to the substance of Jerome's commentary, nevertheless betrayed a dissonance between text and commentary in two important respects. First, the compilers, in changing the text of Scripture, were evidently at odds with Jerome's method, based as it was on preservation of the integrity of the scriptural text. Jerome had based his remarks on a comparison of the Latin translation *ferebatur* with the Hebrew original. He had not, in fact, commented directly on the words "*spiritus Dei*" altered by the

<sup>72</sup> "And the spirit of God was carried over the waters. For that which in our manuscripts has been written *was carried over* the Hebrew has *marabaeeth*, which we can render "was brooding" or "was fostering with warmth," after the likeness of a bird giving life to its eggs by its warmth. From which we understand that it is not said of the world spirit, as many think, but of the Holy Spirit, who himself is also called the *lifegiver of all things* from the beginning. But if the lifegiver, then also the creator. And if the creator, then also God: for, Scripture says, *you will send out your spirit and they will be created.*"

compilers, presumably since these words raised no question in his mind. Indeed, he retained this wording of the Old Latin translation in his own version of Genesis, a new translation based upon the Hebrew original instead of the Septuagint. The compilers of the *Gloss*, therefore, in changing the biblical text violated the spirit, if not the substance, of Jerome's comment.

The second separation of text and commentary stemmed from the failure on the part of the compilers to change the wording in Jerome's comment that was directly connected to the altered text. Jerome did allude, albeit indirectly, to the words "*spiritus dei*" as part of his analysis of the Hebrew original for "*was carried over*." He interpreted these words to refer to the Holy Spirit, whose creative activity could be easily recognized in the nurturing care implied by the Hebrew *marabae-feth*. From this, Jerome had proceeded step by step to describe the Holy Spirit, and the compilers of the *Gloss* retained his very language: "But if the lifegiver, then also the creator. And if the creator, then also God..." Jerome concluded, as did the compilers, by connecting *deus* to the language of Psalm 103:30: "*for you will send forth*, said the Psalmist, *your spirit and they will be created*." Jerome's comment, therefore, did tie the *spiritus*, the Holy Spirit, directly to *deus*, God. It was the Holy Spirit of God, the *spiritus dei*. In changing the text of Scripture but not the corresponding language in Jerome's comment, the compilers left an obvious gap between the two.

A third marginal gloss represented a conflation of the salient insights of the precedent patristic tradition on the latter part of Genesis 1.2, joining one idea from Jerome to a well-known Augustinian interpretation. As with the two marginal glosses just considered, the compilers changed the scriptural text from "*spiritus Dei*" to "*spiritus domini*."

*Glossa ordinaria*, Gen. 1.2 (vol. 1, p. 9, col. b).

*et spiritus domini ferebatur super aquas. Sicut Deus scilicet et conditor praeerat fluitanti et confusae materiei, ut distingueret, quando vellet. Tota ergo trinitas hic operata intelligitur: Deus, pater scilicet; principium, filius; spiritus dei, spiritus sanctus.*

The first few words, “Deus scilicet et conditor,” which were taken from Jerome, were grafted onto the Augustinian notion of a fluid, unformed and incomplete creation. The latter part of this marginal gloss restated concisely the central, traditional Christian interpretation of the scriptural text at issue, namely that its reference to the Holy Spirit completed the enumeration of all three persons of the Divine Trinity in the creation account.

This particular gloss provides a fitting summary of the changes wrought by the compilers of the *Gloss* on the tradition of commentary on the latter portion of Genesis 1.2. The compilers, although they changed the text of Scripture in the glosses to match the reading in the biblical text itself of the *Gloss*, namely “*spiritus domini*,” did not make changes corresponding directly to the altered biblical text in the substance of the patristic comments on that text. Thus, in this particular marginal text, they changed *Dei* to *domini* in the lemma but left unchanged in the following gloss the scriptural words “*spiritus Dei*,” attached in the original patristic glosses to the text “*spiritus Dei*” and identified in the concluding words of this marginal gloss with the Holy Spirit. They also retained Jerome’s description of the creating Holy Spirit as “*deus et conditor*.”

It is difficult to know how to interpret these changes, taken altogether. On the one hand, the changing in the biblical lemmata of the various glosses, interlinear and marginal, to match the reading in the actual biblical text of the glossed Bible, namely “*spiritus domini*,” was clearly intentional. Such a change is easy to understand, if we assume that the compilers were attempting to conform to the biblical text that they had in front of them in the glossed Bible. On the other hand, it is difficult to make sense of the patently inconsistent editing of the remainder of these various glosses. What is clear is that the compilers of the *Gloss* inherited a corpus of glosses and traditional interpretations that was attached to a scriptural reading different from their own. Recent scholarship has made clear that the *Gloss* was not just a conservative handing down of the precedent tradition and that its compilers, at least

in certain instances, had their own theological agenda.<sup>73</sup> In the present instance, however, my own view is that the various changes made or inexplicably omitted by the compilers of the *Gloss*, some of which could be construed as significant, were attributable more to casual and perhaps even careless rearrangement and abridgement of patristic and medieval comments in the *Gloss* rather than to any conscious effort to reform the tradition. Even the manifestly novel introduction in the inter-linear portion of the *Gloss* of the cryptic third gloss of “*spiritus domini*,” “*tanquam dominus*,” seems more a paraphrase of the biblical text than an attempt to strike out theologically in a new direction. In short, the intersection of the old and the new in these first few pages of the *Gloss* on Genesis is more confused than cogent, which raises the question of how those twelfth-century scholars who relied on the *Gloss* as a principal source dealt with such a jumbled intersection of *nova* and *vetera*.

*Andrew of St. Victor, the Gloss, and Jerome*

The changes wrought by the compilers of the *Gloss* to the tradition of commentary on Genesis 1.2 were extended by later commentators who edited the *Gloss* itself in their own work on the Bible. Patristic thought was now refracted through the medium of the *Gloss* into new forms. Nowhere is this process more evident than in the Genesis commentary of Andrew of St. Victor, who used all three of the marginal glosses on the latter portion of Genesis 1.2 just reviewed.

Andrew of St. Victor devoted three separate glosses to the latter portion of Genesis 1.2. Juxtaposition of the first, in which he addressed the meaning of the “waters,” with the *Gloss* version of Augustine shows the extent to which Andrew relied upon the *Gloss* in composing his comment on this passage:

<sup>73</sup> See in particular Signer’s compelling argument and evidence in Michael A. SIGNER, “The *Glossa Ordinaria* and the Transmission of Medieval Anti-Judaism,” in *A Distinct Voice: Medieval Studies in Honor of Leonard E. Boyle O.P.*, ed. Jacqueline BROWN and William P. STONEMAN (Notre Dame: the University of Notre Dame Press, 1998), p. 591-605.

ANDR. S. VICT., *Expos. in Hexaem.* (CCCM 53, p. 9, lines 100-104).

*Et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Sive totam corporalem materiam *aquam* appellavit, ut insinuaret, unde facta et formata sunt omnia, quae ex humida natura per varias species formari videmus. Sive illud idem, quod superius “abyssum” dixit.

*Glossa ordinaria*, Gen. 1.1 (vol. 1, p. 9, col. b).

**Augustinus, historice:** *et spiritus Domini ferebatur super aquas:* Sive totam corporalem materiam *aquam* appellavit, ut insinuaret, unde facta et formata sunt omnia, quae ex humida natura per species varias in terra formari videmus, sive spiritualement vitam ante conversionis formam quasi fluitantem.

Andrew took over without comment the scriptural text set forth in this marginal gloss, for presumably it now agreed with the biblical text itself set forth in the glossed Bible. He also took over verbatim the opening lines of the version of Augustine presented in the *Gloss*, according to which “water” stood for all physical creation. He did not, however, adopt Augustine’s alternative explanation of water, according to which it represented fluid, as yet unformed creation. Instead, Andrew drew on another explanation, proposed by Basil among others, that water was simply another name for the abyss spoken of in Genesis 1.1.

For the second of his three glosses, in which he addressed the meaning of *ferebatur*, Andrew also took over, largely verbatim, the middle portion of the *Gloss* version of Augustine on this phrase:

ANDR. S. VICT., *Expos. in Hexaem.* (CCCM 53, p. 9, lines 100-106).

*Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Quia et bonae voluntati creatoris subiacebat, quod formandum et perficiendum inchoaverat.

*Glossa ordinaria*, Gen. 1.1 (vol. 1, p. 9, col. b).

*Spiritus Dei superferebatur*, quia subiacebat bonae voluntati creatoris quod formandum et perficiendum inchoaverat.

This brief comment is interesting in two respects. First, Andrew did not take over the scriptural text set forth in the *Gloss* but changed it instead. The compilers of the *Gloss*, in rewriting a passage from Augustine's *De Genesi ad litteram*, had changed Augustine's first quotation, but not his second, of the scriptural text in question from "*spiritus Dei*" to "*spiritus domini*." Andrew changed both, one for each of his two glosses just considered. Given his almost verbatim adoption of the language of the *Gloss* in fashioning these two comments, there is no doubt that his revision was intentional.

The second insight afforded by this brief gloss relates to the first. Andrew's reputation as a literal commentator on the Bible has been closely linked by scholars to his use of and respect for Jerome.<sup>74</sup> In the gloss just considered, however, in which Andrew addressed the meaning of *ferebatur*, Andrew relied on Augustine instead of Jerome, whose comment specifically dealt with the Hebrew original for this word. This suggests a certain independence of Jerome on Andrew's part, which is confirmed by Andrew's third gloss on the latter portion of Genesis 1.2.

Andrew began his glossing of "*spiritus domini*" by proposing the obvious natural explanation of *spiritus*, namely air. This in itself was not unprecedented. Basil, Ambrose, and on one occasion, Augustine, had each considered but rejected this possible interpretation in favor of a reference to the Holy

<sup>74</sup> "... l'application de ce sens historique à l'exégèse de la Bible elle-même, où, on le sait, André de Saint-Victor, "nouveau Jérôme", sera un maître de grande envergure." Marie-Dominique CHENU, "Conscience de l'histoire et théologie," chap. 3 in *La théologie au douzième siècle*, 2<sup>nd</sup> ed. (Paris: J. Vrin, 1966), p. 66. Chenu also commented on Andrew's Jerome-like preoccupation with and fidelity to the Hebrew truth: "qui, écartant aussi bien le ton homilétique que les discussions théorique, s'attache à l'interprétation directe et littérale du texte, à l'exemple de saint Jérôme dont il invoque le patronage." Id., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 2<sup>nd</sup> ed. (Paris: J. Vrin, 1954), p. 204. Beryl Smalley emphatically affirmed Andrew's fidelity to St. Jerome and the literal sense of Scripture. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3<sup>rd</sup> ed., rev. (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 120-149. Rainer Berndt's monograph, *André de Saint-Victor: Exégète et Théologien*, Bibliotheca Victorina 2 (Paris; Turnhout: Brepols, 1991), also confirmed and strengthened this view.

Spirit. Andrew's suggestion can be seen as evidence of his celebrated independence of mind, since the majority of his medieval predecessors had not even considered an understanding apart from the Holy Spirit. Ambrose had relied on the presence of the word *Dei* for proof that the biblical text "*spiritus Dei*" referred to no ordinary or natural *spiritus*, such as air, but rather to the Holy Spirit of God. Andrew turned Ambrose's argument on its head: "And the wind – which is here called *the spirit of the Lord* according to some – moved itself to and fro over the surface of the waters that it was warming. It would have been plainer, had it said spirit and had not added "of the Lord." But "of the Lord" is written, since [creation] was subject to the absolute power of the Lord and was created by him ..."<sup>75</sup>

Andrew's remarks, however, also seem to some extent out of character. Andrew's insistence that the meaning of Scripture would have been plainer without the word, "*Domini*," seems at odds with his reputation for strict attention to the letter of Scripture. Moreover, given that Andrew did routinely consider alternative scriptural readings, it is odd that he did not do so here. In reporting that Scripture read "*spiritus domini*," Andrew doubtless spoke truly, for this must have been the reading in Andrew's glossed Bible. Yet Andrew was surely familiar with the alternative reading, "*spiritus Dei*." If in fact he came across it in the Augustinian marginal gloss (reproduced above at p. 27-28) in his manuscript or manuscripts of the *Gloss*, then he certainly changed it.<sup>76</sup> Moreover, neither in the Old Latin, whose text was often reproduced in the Fathers, nor in Jerome's Vulgate was "*spiritus Domini*" the reading. Andrew must have known the Vulgate well. It was, according to Berndt, the text of Scripture upon which he based his commentaries.<sup>77</sup> An-

<sup>75</sup> "Et ventus – qui hic *spiritus Domini* secundum quosdam appellatur – in aquarum superficie, quibus incubabat, huc illuc sese agitabat. Planius esset, si dixisset *spiritus* et non adderet *Domini*. Sed *Domini* dicitur, quia Domini imperio subditus et ab ipso creatus ..." Andrew of St. Victor, *Expos. super Hept.* (CC CM 53, p. 9.107-111).

<sup>76</sup> We cannot be sure of the text in Andrew's glossed Bible, for we have not yet been able to identify for certain those that he worked with.

<sup>77</sup> BERNDT, *André de Saint-Victor*, p. 150.



drew also certainly knew and used Jerome's *Hebraicae quaestiones in Genesim*, in which "*spiritus Dei*" was the reading.<sup>78</sup> He also doubtless knew that Hugh of St. Victor commented in several places on "*spiritus Dei*."<sup>79</sup> Nevertheless, Andrew chose not to report a well-known alternative reading for a passage that he himself found problematic.

The remainder of Andrew's third and final gloss shows the extent to which he manipulated the marginal versions of the Fathers, and Jerome in particular, to match the scriptural text in his own glossed Bible. In glossing *ferebatur*, Andrew ignored Jerome in favor of Augustine. But in commenting upon "*spiritus Domini*," Andrew made use of Jerome's comment on *ferebatur*. He summarized Jerome's extended analysis of *ferebatur* in light of its Hebrew original in a single sentence: "This was said, however, about the Holy Spirit, since it was borne over the waters."<sup>80</sup> Andrew, however, put this concise summary of Jerome's exposition of *ferebatur* in an entirely different context, as the following excerpt shows: "But '*of the Lord*' is written, since [creation] was subject to the absolute power of the Lord and was created by him, just as it is written: '*You sent your spirit etc.*'. This was said, however, about the Holy Spirit, since it was borne over the waters."<sup>81</sup> Jerome had connected Psalm 103, verse 30 ("*emittes spiritum tuum et creabuntur*") to the Holy Spirit named in Genesis 1.2 as the "*spiritus Dei*." Andrew tied a related text, Judith 16.17 ("*Misisti spiritum tuum*") to a different reading, "*spiritus domini*." He then used his pithy restatement of Jerome's comment on *ferebatur* to refer both texts, the alternative Genesis 1.2 and Judith 16.17, to the Holy Spirit.

<sup>78</sup> Hier., *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, Gen. 1.2 (CCSL 72, p. 3). Hayward points out that the Hebrew original was properly translated by "*spiritus dei*," but would not be by "*spiritus domini*." See *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Translated with an Introduction and Commentary by C. T. R. HAYWARD (Oxford: Clarendon Press, 1995), Gen. 1.2, p. 104-105.

<sup>79</sup> For the relevant citations, see footnote 21, above.

<sup>80</sup> "De spiritu vero sancto dictum est, quia ferebatur super aquas." Andrew of St. Victor, *Expos. super Hept.* (CCCM 53, p. 9, lines 111-112).

<sup>81</sup> "Sed Domini dicitur, quia Domini imperio subditus et ab ipso creatus, sicut: 'Misisti spiritum tuum' etc. De spiritu vero sancto dictum est, quia ferebatur super aquas." Ibid., p. 9, lines 110-112.

Andrew was not finished with Jerome. His use of parts of two glosses in the *Gloss*, one from Augustine and the other a conflation of Augustine and Jerome, can be seen here in the following juxtaposition of texts:

ANDR. S. VICT., *Expos. super Hept.* (CCCM 53, p. 9, lines 112-117).

Quia sicut Dominus et conditor praeerat fluitanti et confusae materiae, ut distingueret, quando vellet, et ne facienda opera potius per necessitatem indigentiae quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur, commode etiam prius insinuat aliquid inchoatum, cui superferretur non loco, sed omnia superante potentia.

*Glossa ordinaria*, Gen. 1.2 (vol. 1, p. 9, col. b).

...ne faciendo opera potius per necessitatem indigentiae quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur. Commode enim prius insinuat aliquid inchoatum cui superferretur non loco sed omnia superante potentia.

*et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Sicut Deus scilicet et conditor praeerat fluitanti et confusae materiei, ut distingueret, quando vellet. Tota ergo trinitas hic operata intelligitur: Deus, pater scilicet; principium, filius; spiritus dei, spiritus sanctus.

Andrew's makeover of Jerome was now complete. The original Jerome connected the *spiritus* of Genesis 1.2 and Psalm 103 to *Deus*, and declared that Holy Spirit to be *vivificator*, *conditor*, and *Deus*. Andrew's Jerome connected the *spiritus* of Genesis 1.2 and Judith to *Dominus*; his Holy Spirit was *conditor* and *Dominus*. Just as with his adaptation of Augustine through the medium of the *Gloss*, Andrew went further in his alteration of Jerome than had the compilers of the *Gloss*. They changed Jerome's citation of the biblical text, but not the substance of his commentary. Andrew changed both, in the process rewriting Jerome and Jerome in the *Gloss* to match the biblical text in his glossed Bible.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> In contrast to the assessments of Andrew's fidelity to Jerome listed above in footnote 74, my findings here support Frans van Lieere's more re-

The way Andrew used the second of the two comments just cited from the *Gloss* underscores his transformation of the tradition of commentary on Genesis 1.2 passed down through the *Gloss*. Having attached the Augustinian excerpt to the first half of the last gloss, a conflation of Jerome and Augustine, Andrew omitted the final few sentences of the *Gloss* excerpt: "The entire Trinity, therefore, is here understood to have acted [in creation]; God, namely the Father; the beginning, the Son; the spirit of God, the Holy Spirit." His omission of these sentences, which succinctly summarized in the *Gloss* what had been the salient, traditional Christian teaching about Genesis 1.2 for over a thousand years, shows Andrew's willingness to modify that tradition. His doing so, however, was merely an extension of a process begun in the *Gloss* itself owing to its juxtaposition of patristic glosses directed to one biblical text with another, different biblical reading.

*Peter Comestor and the Gloss*

Peter Comestor's concise handling of the latter half of Genesis 1.2 was in many respects similar to that of Andrew of St. Victor. If the latter carried forward the process of change to text and tradition begun by the compilers of the *Gloss*, then Peter Comestor can fairly be said to have completed it with respect to this particular text. Juxtaposition of Comestor's glossing of *spiritus* in Genesis 1.2 with the version in the *Glossa interlinearis*, his source, reveals several subtle but significant changes:

*Historia Genesis*, chapter 2 (Paris ms. nat. lat. 16943, fol. 2vb)

*et spiritus domini* id est spiritus sanctus dominus vel domini  
voluntas ferebatur super aquas.<sup>83</sup>

cent and more modest assessment of Andrew's allegiance to Jerome, namely that "...he certainly did not follow him slavishly." Frans VAN LIERE, "Andrew of St. Victor, Jerome, and the Jews: Biblical Scholarship in the Twelfth-Century Renaissance," p. 66. Van Liere shows that Andrew not infrequently offered "alternative readings to Jerome's exegesis" and that "at times, Andrew was not simply offering an alternative reading, but actually refuting the exegesis of Jerome..." Ibid.

<sup>83</sup> The edition of Agneta Sylwan has the same words but different punctuation: "Et spiritus Domini, id est spiritus sanctus, Dominus vel Domini

*Glossa interlinearis*, Gen. 1.2 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

*et spiritus domini*: spiritus sanctus; bona voluntas creatoris cui subiacebat quod formandum erat; tanquam dominus.

The initial portion of Comestor's gloss was a straightforward adoption of the reading in the Glossed Bible and the first of three alternative interpretations offered by the compilers of the *Gloss*. Like his anonymous predecessors, Comestor here attached, without explanation, a traditional interpretation to a scriptural text that substituted *Domini* for *Dei*. The similarity, however, ends there. The second alternative proposed by Comestor actually extended and, to some extent, modified the innovations in the *Gloss*. Unlike the compilers, who offered "the good will of the creator" as one understanding of "*spiritus Domini*" and "as if the Lord" as another, Comestor collapsed the two alternatives into one pithy gloss: "the will of the Lord." The second alternative offered by the compilers of the *Gloss* clearly had some basis in the tradition.<sup>84</sup> Comestor's conflation of the innovative, third alternative interpretation offered in the *Glossa interlinearis*, namely "as if the

voluntas, ferebatur super aquas." See Agneta SYLWAN, ed., *Petri Comestoris Scolastica Historia Liber Genesis* (Turnhout: Brepols, 2005), p. 9, lines 13-14. If I understand Sylwan's interpretation of this text correctly, she takes it to mean (in English): "And the spirit of the Lord, that is the Holy Spirit, the Lord or will of the Lord, was borne over the waters." By capitalizing "Domini," Sylwan presumably intends to refer to the second person of the Trinity. But I can make little sense of this interpretation, for the Holy Spirit and the Lord, the second person of the Trinity, are different persons, and the Lord cannot be the same as the will of the Lord. Therefore, I here cite the same Paris manuscript but punctuate it differently, for I take Comestor to mean (in English): "And the spirit of the Lord, that is the Lord Holy Spirit or the will of the Lord was borne over the waters." In this understanding, the spirit of the Lord is called both the Lord Holy Spirit and alternatively the "voluntas Domini." As I noted above, "domini" both in the scriptural words "*spiritus domini*" and here in Comestor's words, "voluntas domini," can be understood in various ways.

<sup>84</sup> Cf., for example, Augustine's gloss: "... *superferebatur utique spiritus dei*, quia subiacebat scilicet bonae voluntati creatoris quidquid illud erat quod formandum perficiendum inchoaverat ..." Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 5 (CSEL 28.1, p. 10, lines 1-3). The *Gloss* version, therefore, at least implicitly connected the spirit of Genesis 1.2 to God the Father as creator.

Lord,” with the second (“the good will of the creator to whom creation lay subject”) had no such support. It was, if anything, a more radical reworking of the tradition than anything in the *Gloss*, because it was wholly unconnected to the precedent patristic tradition.

It is not, therefore, surprising that we see the same awkward juxtaposition of patristic glosses connected with one text now joined to something new in the commentary Comestor offered following his gloss of “*spiritus Domini*.” His initial gloss of “*was borne over the waters*” – “just as the will of an artisan who has in front of his eyes all the material he needs for making a house is borne over that material, while he arranges that from which it is going to be made” – had clear Augustinian roots.<sup>85</sup> So did his interpretation of water as an apt name for the supple, initial creation, although the *Glossa interlinearis* was his likely source.<sup>86</sup> Appearances notwithstanding, these glosses were not traditional. The artisan of whom Augustine had spoken in connection with “*spiritus Dei*” was without doubt God the Father.<sup>87</sup> By contrast, in the light of the altered scriptural text, Comestor’s artisan (and by extension, creator) was different somehow, however one understands “*dominus*.” In juxtaposing traditional glosses with the reading that

<sup>85</sup> “*ferebatur super aquas sicut voluntas artificis habentis pre oculis omnem materiam domus faciente super illam fertur, dum quid de quo facturus est disponit.*” Paris ms. nat. lat. 16943, fol. 2vb. Cf. Augustine’s language: “... sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei subiectae ad operandum vel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum movet.” Aug., *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 4 (CSEL 28.1, p. 469, lines 8-10). The compilers of the *Glossa interlinearis* substituted ‘wisdom’ for ‘will’: “*ferebatur super* : sicut sapientia artificis superfertur fabricando operi.” *Glossa interlinearis*, Gen. 1.2 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

<sup>86</sup> “Predictam machinam *aquas* vocat quasi ductilem materiem ad operandum ex ea.” Paris ms. nat. lat. 16943, fol. 2vb. Cf. Aug., *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 5, 9 (PL 34, cols. 177-178), and Aug., *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 4 (CSEL 28.1, p. 467.5-16). Comestor seems to have fashioned his gloss out of the first two interpretations for *aquas* offered in the *Glossa interlinearis* : “informem sed ductilem materiem ; totam corporalem machinam quia ex humida natura formantur quae videmur in species varias.” *Glossa interlinearis*, Gen. 1.2 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

<sup>87</sup> “... spiritus Dei ... superferatur voluntas fabri ... timeant Deum ...” Aug., *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 5, 9 (PL 34, col. 177).

he found in the glossed Bible, Comestor was following in the footsteps of the compilers of the *Gloss* and of Andrew of St. Victor. Unlike Andrew, who omitted the lines in the *Gloss* that summarized the traditional understanding of the *spiritus* named in Genesis 1.2, Comestor clearly had no problem with the traditional understanding of *spiritus* as the Holy Spirit. Nevertheless, his pithy representation altered that tradition as well.<sup>88</sup>

### *Conclusion*

The creativity of both Andrew of St. Victor and Peter Comestor in dealing with the biblical text and commentarial tradition mediated through the *Gloss* provides further evidence that the latter was not simply a conservative text but was also a vehicle for change, even when the textual changes in the *Gloss*, in this case surrounding Genesis 1.2, were not especially noteworthy or controversial.<sup>89</sup> In contrast to the texts reviewed by Signer, which reveal a clearly anti-Jewish theological agenda on the part of the compilers of the *Gloss*, the pas-

<sup>88</sup> I do not mean to imply that these alterations were influential. Andrew's understanding of "*spiritus*" was not adopted by subsequent Christian writers, who continued to understand it to refer to the Holy Spirit. And even though Comestor's *Historia scholastica* was read everywhere, these particular glosses, namely Comestor's version of the line, "*et spiritus domini ferebatur super aquas*," were overlooked entirely by his most distinguished commentators, Stephen Langton and Hugh of St. Cher, each of whom focused instead on his treatment of the initial darkness in creation. See CLARK, "The Commentaries on Peter Comestor's *Historia scholastica* of Stephen Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher," p. 413-414, p. 419-421, and p. 444-445. Moreover, the tide of changes surrounding the latter portion of Genesis 1.2 seems to have disappeared as suddenly as it had appeared across the twelfth-century biblical landscape. With the coming of the Paris Bible, which the Dominicans compiled during the first part of the thirteenth century, the text was changed back to "*spiritus Dei*."

<sup>89</sup> I noted earlier that the paleographical signs for "dei" and "domini" are frequently confused in the manuscripts. In this connection, it seems useful to mention an important distinction brought to my attention by Professor Frans van Liere between scribes and exegetes. While the latter group frequently made use of different scriptural readings, the former group was bound by a different standard altogether. To the extent that they substituted one reading for another, they did so accidentally.

sages here considered suggest rather a hasty and somewhat careless compilation of the old and the new.<sup>90</sup> Andrew of St. Victor and Peter Comestor, taking the *Gloss* as they found it and using it to suit their own commentarial ends, then placed their own distinctive impress upon the precedent tradition. Nonetheless, the history of commentary on Genesis 1.2 just considered shows that their use of the *Gloss* may best be understood in the light of the work of the compilers of that *Gloss*. Twentieth-century scholars interested in the *Gloss* focused almost exclusively on the question of its origins.<sup>91</sup> Yet if we have learned that the *Gloss* itself may repay careful study, then it may be that we also have much to learn about how it was used.

<sup>90</sup> For Signer's researches, see SIGNER, "The *Glossa Ordinaria* and the Transmission of Medieval Anti-Judaism," p. 591-605.

<sup>91</sup> Beryl Smalley's researches into the origins of the *Gloss* initiated a scholarly investigation that lasted for most of the twentieth century. See especially Beryl SMALLEY, "Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34), and the Problem of the 'Glossa Ordinaria'", sections 1-3, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 235-262; sections 4-5, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 8 (1936), p. 26-40; and "La Glossa Ordinaria: quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon." *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 9 (1937), p. 365-400. Margaret Gibson subsequently made a lasting contribution. See GIBSON, "The Twelfth-Century Glossed Bible," in *Studia Patristica* 23, p. 243-44. See also EAD., "The Place of the *Glossa Ordinaria* in Medieval Exegesis," in *Ad litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers*, ed. Mark D. JORDAN and Kent EMERY, Jr. (Notre Dame: the University of Notre Dame Press, 1992), p. 5-27. Gibson and Karlfried Froehlich provided useful overviews of research into the question of the origins of the *Gloss* in their introductory essays in the Brepols reprint of the *Gloss ordinaria*. See *Biblia latina cum glossa ordinaria*: facsimile reprint of the editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81. Introduction by Karlfried FROEHLICH and Margaret T. GIBSON (Brepols: Turnhout, 1992). For other important studies, see the literature cited by Signer in footnote 2, above.

*Summary*

This article, which reviews the Christian commentarial tradition on the line, “*et spiritus Dei ferebatur super aquas*,” from the opening verses of Genesis, one of many scriptural readings that were in a state of flux in the twelfth century, shows first how the compilers of the *Gloss* adapted to a changed reading in the scriptural text of the glossed Bible patristic glosses originally directed to another version, and second how the two twelfth-century biblical commentators most closely associated with the literal sense of Scripture, Andrew of St. Victor and Peter Comestor, dealt with this intersection of *nova et vetera* in the biblical *Glossa ordinaria*. In doing so, this study builds upon recent research showing that the biblical *Gloss* was not so conservative in its transmission of the precedent tradition as has been commonly supposed. Moreover, it also shows that Andrew of St. Victor and Peter Comestor, in using the *Gloss*, continued the work of adaptation begun by the compilers of the *Gloss*. This suggests that, whereas scholars have long been chiefly interested in the origins of the biblical *Gloss*, the question of how twelfth-century biblical commentators used the *Gloss* also merits scholarly attention.



# Le corpus homilétique de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris

par

Franco MORENZONI

(Genève)

L'essentiel de l'œuvre homilétique de Guillaume d'Auvergne a été conservé par six manuscrits que Robert de Sorbon a légués à la bibliothèque du collège qu'il avait fondé<sup>1</sup>. Guillaume a sans doute prêché avant de devenir évêque de Paris en 1228, mais la plupart des sermons qui nous sont parvenus semblent avoir été donnés au cours des vingt années de son épiscopat. Malgré son ampleur et l'importance à la fois culturelle et politique au sens large du mot de son auteur, l'œuvre oratoire de l'évêque de Paris n'a pas encore fait l'objet de travaux spécifiques. En 1880, N. Valois a signalé l'existence de plusieurs centaines de sermons et indiqué les principaux manuscrits où ils avaient été copiés<sup>2</sup>. Quelques années plus tard, A. Lecoy de la Marche n'a pas manqué de relever l'intérêt des sermons de l'évêque de Paris, tout en estimant que celui-ci avait contribué à « l'avènement de la routine » dans le domaine de la prédication<sup>3</sup>. Seules quelques études ponctuelles ont par la suite abordé l'un ou l'autre des sermons du prélat.

Entre-temps, la publication en 1970 du deuxième tome du répertoire des sermons latins établi par J.-B. Schneyer<sup>4</sup> a mis à

<sup>1</sup> Il s'agit des manuscrits Paris, BnF, lat. 15959, lat. 15955, lat. 15964, lat. 16471, lat. 15951 et lat. 15954.

<sup>2</sup> N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880, p. 183-186.

<sup>3</sup> A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Âge, spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2<sup>ème</sup> éd., 1886, p. 70.

<sup>4</sup> J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die*

la disposition des chercheurs une liste de cinq cents soixante-dix-neuf sermons pouvant être attribués à l'évêque de Paris<sup>5</sup>. À l'exception d'un seul<sup>6</sup>, ils ont tous été transmis par les manuscrits qui forment, d'après le catalogue de la bibliothèque de la Sorbonne établi au début du xiv<sup>e</sup> siècle, la *Summa sermonum*<sup>7</sup>. Nous sommes mal renseignés sur les circonstances et les modalités qui ont amené à la composition de cette collection extrêmement riche, qui a rassemblé environ deux mille trois cents sermons. Sans doute confectionnée dans les milieux proches du chapitre cathédral – les sermons des chanceliers de l'Université y sont particulièrement nombreux – elle couvre l'ensemble de l'année liturgique, trois manuscrits étant consacrés aux sermons destinés au temporel et trois autres à ceux du sanctoral<sup>8</sup>. Les sermons de Guillaume d'Auvergne ont été copiés par plusieurs mains, l'écriture changeant parfois au milieu d'un sermon<sup>9</sup>. Ils côtoient en général ceux de Guiard de Laon qui, avant de devenir évêque de Cambrai en 1238, avait été chancelier de l'université<sup>10</sup>.

Malgré son utilité indiscutable et les immenses services qu'il continue de rendre à tous ceux qui s'intéressent à la prédication médiévale, le répertoire établi par J.-B. Schneyer n'est pas exempt d'imperfections. Ainsi, par exemple, les renvois

*Zeit von 1150-1350*, Münster, 1969-1990, 11 tomes (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* 43), t. 2, 1970, p. 373-415, cité dorénavant *RLS*.

<sup>5</sup> Les sermons sont numérotés de 1 à 569, mais dix sermons ont été ajoutés au répertoire après-coup. Ils portent le même numéro que celui qui les précède accompagné de la lettre 'a', 'b', ou 'c' pour les distinguer de celui-ci.

<sup>6</sup> Il s'agit du sermon *RLS* 455a, transmis par le manuscrit BnF, nouv. acq. lat. 338, fol. 30v-32v et publié avec quelques imprécisions par M.-M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231 : Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, Paris, 1931, p. 149-153.

<sup>7</sup> Cfr L. DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1881, t. 3, p. 50-51.

<sup>8</sup> Liste des sermons dans *RLS*, t. 5, p. 230-330.

<sup>9</sup> Ainsi, par exemple, au fol. 136va du manuscrit Paris, BnF, lat. 15955 (*RLS* 166).

<sup>10</sup> Sur l'évêque de Cambrai, voir P. C. BOEREN, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon*, La Haye, 1959.

aux folios des manuscrits ne sont pas toujours corrects<sup>11</sup>, et les indications concernant la présence d'une copie de tel ou tel autre sermon dans un autre manuscrit sont parfois erronées<sup>12</sup>.

En ce qui concerne Guillaume d'Auvergne, il faut retirer de la liste des sermons dressée par le savant bénédictin vingt-quatre sermons qui ne sont pas de lui. Il s'agit, dans la très grande majorité des cas, de sermons qui se trouvent immédiatement avant ou après des textes que les rubriques attribuent à l'évêque de Paris, ce qui explique pourquoi on a pu penser qu'ils étaient de lui<sup>13</sup>. Quant aux sermons *RLS* 160 et *RLS* 160a, ils sont attribués par leur rubrique à Guiard de Laon<sup>14</sup>. Les sermons apocryphes sont les suivants :

- Paris, BnF, lat. 15959 : *RLS* 53
- Paris, BnF, lat. 15955 : *RLS* 160, 160a, 160b, 161, 162, 171, 191, 204, 205, 206, 215, 216, 217, 218, 254
- Paris, BnF, lat. 15964 : *RLS* 300
- Paris, BnF, lat. 16471 : *RLS* 390
- Paris, BnF, lat. 15951 : *RLS* 401, 405, 405a, 446
- Paris, BnF, lat. 15954 : *RLS* 502, 561.

De même, trois sermons ont été répertoriés sous deux numéros distincts parce qu'ils ont été copiés par erreur à deux

<sup>11</sup> *RLS* 51 commence au fol. 154vb, et non 155vb ; *RLS* 57 au fol. 186ra, et non 185vb ; *RLS* 80 au fol. 270ra, et non 269vb ; *RLS* 84 au fol. 292ra, et non 291rb ; *RLS* 176 au fol. 230rb, et non 230ra ; *RLS* 179 au fol. 231va, et non 230va, etc.

<sup>12</sup> À propos de *RLS* 367, le répertoire signale la présence de ce sermon au fol. 126vb du manuscrit Arras, B.M., ms. 323. Le renvoi devrait être en réalité au manuscrit 329 (203), où on trouve un sermon qui a le même verset thématique mais qui est cependant différent de *RLS* 367. De même, *RLS* 344 se trouve dans Arras, B.M., ms. 329 (203), et non ms. 323, et commence au fol. 81vb, et non au fol. 82rb. Notons au passage que les sermons de Guiard de Laon *RLS*, t. 2, 181, 201, 204 et 215, dont J.-B. Schneyer signale une copie tantôt dans Arras, B.M., ms. 323 (209), tantôt dans Arras, B.M., ms. 203, se trouvent tous, aux folios indiqués, dans Arras, B.M., ms. 329 (203).

<sup>13</sup> Leur style est d'ailleurs différent de celui des sermons attribués explicitement à Guillaume d'Auvergne.

<sup>14</sup> Voir aussi P. C. BOEREN, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon*, p. 274, n° 128 et 129.

endroits différents. Il s'agit des sermons *RLS* 62/92, *RLS* 84/90<sup>15</sup> et *RLS* 383/418.

La collection de Robert de Sorbon contient en revanche quinze sermons attribués à Guillaume d'Auvergne par leurs rubriques respectives qui ne figurent pas dans le répertoire de J.-B. Schneyer<sup>16</sup> :

- Paris, BnF, lat. 15959 : \*38A, \*42A
- Paris, BnF, lat. 15955 : \*137A, \*159A, \*200A, \*223A
- Paris, BnF, lat. 15964 : \*246A, \*257A, \*262A, \*269A, \*298A
- Paris, BnF, lat. 16471 : \*344A, \*384A, \*386A
- Paris, BnF, lat. 15954 : \*560A.

Il faut également rendre à l'évêque de Paris le sermon \*155A, qui se trouve entre deux sermons qui lui sont explicitement attribués et qui développe des arguments analogues à ceux qu'on trouve dans le sermon *RLS* 151 et les deux qui l'encadrent, ainsi que le sermon \*407A, qui a le même verset thématique de celui qui le précède et n'a pas été répertorié car le copiste n'a pas mis suffisamment en évidence son début. Quant au sermon \*413A, qui a été copié à la suite d'un sermon attribué, il est lui aussi de l'évêque de Paris, son style étant tout à fait semblable à celui des autres sermons.

Trois autres manuscrits ont également transmis un nombre assez important de sermons de Guillaume d'Auvergne :

a) *Paris, BnF, lat. 16488*

La collection de sermons qui se trouve aux fol. 214ra-465vb de ce manuscrit a été réalisée selon toute vraisemblance à partir de celle de Robert de Sorbon<sup>17</sup>. Les sermons *de tempore* et *de sanctis* ont été réunis afin de couvrir l'année liturgique depuis

<sup>15</sup> Une note marginale précise d'ailleurs que « iste sermo similis est primo » (Paris, BnF, lat. 15959, fol. 311vb).

<sup>16</sup> Cfr annexe I. Nous avons attribué aux sermons non répertoriés le numéro du sermon précédent précédé d'un astérisque et suivi d'une lettre majuscule.

<sup>17</sup> Nous utilisons la foliation moderne. L'ancienne foliation, qui a été inscrite au verso des feuillets, va du fol. 1 au fol. CCXLIX, le recto du premier folio et le verso du dernier n'ayant pas été numérotés.

le premier dimanche de la Septuagésime<sup>18</sup>. La collection propose soixante-douze sermons de Guillaume d'Auvergne, dont la plupart se présentent sous une forme abrégée par rapport au texte qu'on peut lire dans la *Summa sermonum* (voir annexe II). Le plus souvent le ou les copistes ont choisi de supprimer un certain nombre de paragraphes qui étaient à leurs yeux superflus. Parfois ce sont des extraits empruntés à deux ou trois sermons différents qui ont été assemblés sous le même verset thématique.

b) *Paris, BnF, lat. 16507*

Ce manuscrit, légué à la bibliothèque de la Sorbonne par Godefroy de Fontaines, contient lui aussi une collection de sermons qui couvre l'ensemble de l'année liturgique sans faire de distinction entre le temporel et le sanctoral. On y trouve cinquante-neuf sermons de l'évêque de Paris, copiés d'après la collection de Robert de Sorbon, ainsi qu'un sermon que la rubrique attribue à Guillaume d'Auvergne mais qui ne figure pas dans celle-ci (voir annexe III). Selon toute vraisemblance, ce dernier, le sermon \*406A, se trouvait dans le premier des cahiers consacrés à l'Assomption de la Vierge, où avaient été copiés onze sermons, cahier qui n'est plus présent dans le manuscrit lat. 15951 tel qu'on peut le consulter actuellement. Il aurait dû prendre place entre le fol. 130, où on trouve un sermon incomplet pour la fête de la Sainte Couronne, et le folio 131, qui est le premier du deuxième cahier et qui commence par un sermon de Guillaume d'Auvergne dont la rubrique indique qu'il s'agit du treizième relatif à cette fête.

c) *Arras, B.M., ms. 329 (203)*

Ce manuscrit, qui provient de la bibliothèque du monastère de Saint Vaast et qui a été lui aussi réalisé à partir de la collection de Robert de Sorbon, contient trente-deux sermons de Guillaume d'Auvergne que les copistes ont choisi de recopier intégralement (voir annexe IV). Suite à la disparition de quel-

<sup>18</sup> En fait, l'ordre liturgique n'a pas été respecté de manière très rigoureuse. Une table des sermons qui se trouve au fol. 466ra-rb a essayé de le rétablir. Le dernier sermon de la collection est pour le deuxième dimanche de Carême et l'avant dernier pour le 23<sup>ème</sup> dimanche après la Trinité.

ques folios et cahiers, huit sermons au moins sont incomplets. Quatorze des sermons de l'évêque de Paris retenus sont présents aussi dans le ms. lat. 16507 et deux dans le ms. lat. 16488<sup>19</sup>.

Quelques sermons de Guillaume d'Auvergne, dont certains ne figurent pas dans la collection de Robert de Sorbon, ont été transmis par d'autres manuscrits :

a) *Paris, BnF, lat. 15953*

Déjà signalé par N. Valois, ce manuscrit contient quatre sermons qui sont attribués à l'évêque de Paris par leur rubrique. Leur authenticité ne soulève aucune interrogation, car on y retrouve plusieurs idées et arguments présents également ailleurs. Il s'agit des sermons \*569A \*569B \*569C et \*569D.

b) *Paris, BnF, lat. 12420*

Le manuscrit contient un sermon que la rubrique attribue explicitement à Guillaume<sup>20</sup>. Il s'agit du sermon \*34A, qui est par ailleurs la version longue de *RLS* 34. Bien qu'il ne soit pas attribué, le sermon \*22A est lui aussi de l'évêque de Paris, puisqu'il s'agit également de la version longue d'un sermon présent dans la collection de Robert de Sorbon, à savoir *RLS* 22 (voir annexe VIII). Il en va de même des sermons \*28A, version longue de *RLS* 25 et 26, \*45A, version longue de *RLS* 45, \*89, version longue de *RLS* 89, et \*92A, version longue de *RLS* 92. Quant au sermon \*75A, il pourrait s'agir de la version longue de *RLS* 75, avec lequel il partage un certain nombre d'idées et de réflexions, sans cependant qu'on puisse établir entre les deux des liens tout à fait certains. Les versions longues présentes dans ce manuscrit donnent à penser qu'il existait une collection où avaient été réunis un certain nombre de sermons entièrement rédigés de Guillaume d'Auvergne.

<sup>19</sup> La collection a en commun avec le ms. lat. 16507 les sermons *RLS* 229, 231, 235, 236, 240, 241, 242, 350, 352, 353, 354, 356, 358, 393 et, avec le ms. lat. 16488, les sermons *RLS* 368 et 394.

<sup>20</sup> « Venerabilis patris Guill[ermi] parisiensis episcopi serm[o] » (fol. 18vb).

c) *Paris, BnF, lat. 16502*

Ce manuscrit a conservé, aux folios 7r-162v, un nombre considérable de reportations qui ont pu être datées approximativement des années 1236-1245<sup>21</sup>. Parmi celles-ci, figure celle du sermon \*357A, qui propose des arguments et des réflexions présents aussi dans *RLS* 357 (voir annexe X et XI). Le manuscrit a également transmis la reportation du sermon \*375A, donné pour la fête de la Saint-Benoît chez les moniales de Saint-Antoine.

d) *Bruxelles, Bibliothèque royale, II 1142*

Ce manuscrit, qui contient des reportations qui ont pu être datées des années 1241-1243, a conservé un sermon de Guillaume d'Auvergne (\*227A) donné au chapitre des frères Prêcheurs le 21 mai 1241<sup>22</sup>.

D'après J.-B. Schneyer, plusieurs autres manuscrits auraient transmis des sermons isolés de Guillaume d'Auvergne. Les corrections apportées au répertoire des sermons permettent cependant de retirer de la liste les manuscrits suivants :

- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica, lat. 1211, où ne serait présent que le sermon *RLS* 161<sup>23</sup>.
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7963, où ne figure que le sermon *RLS* 206.
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 14832, où ne figure également que le sermon *RLS* 206<sup>24</sup>.
- Paris, BnF, lat. 16473, où ne figurent que les sermons *RLS* 204, 205, 206 et 215.
- Rome, Biblioteca Angelica, cod. 1057, où ne figure que le sermon *RLS* 205<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cfr N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998, t. 2, p. 674-675.

<sup>22</sup> Sur ce manuscrit, cfr N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole*, t. 2, p. 658-659 et p. 688-694.

<sup>23</sup> Cfr *RLS*, t. 9, p. 723. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'il s'agit du même sermon, puisque le verset thématique des deux sermons n'est pas identique.

<sup>24</sup> Cfr *RLS*, t. 7, p. 323.

<sup>25</sup> Cfr *RLS*, t. 9, p. 433.

Nous n'avons pas trouvé de sermons de l'évêque de Paris dans les manuscrits suivants<sup>26</sup> :

- Douai, B.M., ms. 434
- Paris, BnF, lat. 4398
- Paris, BnF, lat. 15131
- Paris, BnF, lat. 16499
- Paris, BnF, lat. 16500
- Paris, BnF, lat. 18174
- Troyes, B.M., ms. 1893
- Lisbonne, Biblioteca nacional, cod. Alcobaça XCII/15<sup>27</sup>
- Lisbonne, Biblioteca nacional, cod. Alcobaça CXIX/19.

Il est par ailleurs probable que les manuscrits suivants ne contiennent pas non plus de sermons de Guillaume<sup>28</sup> :

- Cambrai, B.M., ms. 434 (407)
- Lille, B.M., ms. 88
- Paris, BnF, lat. 14413
- Toulouse, B.M., ms. 210
- Troyes, B.M., ms. 1236.

On trouve en revanche dans le manuscrit Paris, BnF, lat. 16505, au fol. 208, une copie de *RLS* 137 et, dans Paris, BnF, lat. 12417, au fol. 39va-vb, une copie de *RLS* 360<sup>29</sup>. De

<sup>26</sup> Les manuscrits Paris, BnF, lat. 15131 et lat. 16500 ont en revanche transmis le *De clauastro animae*.

<sup>27</sup> Ce manuscrit, ainsi que le suivant, est signalé par J. R. OTTMAN (« List of manuscripts and editions », in *Autour de Guillaume d'Auvergne* († 1249), F. MORENZONI, J.-Y. TILLIETTE éd., Turnhout, 2005, p. 393-394). D'après le catalogue du Hill Museum and Monastic Library, ils contiendraient des sermons *de tempore* de Guillaume d'Auvergne. Après examen, il s'avère que les sermons ne sont pas de Guillaume d'Auvergne.

<sup>28</sup> D'après les catalogues, les manuscrits de Cambrai, Paris et Toulouse, ainsi que Troyes 1236, contiennent des œuvres de Guillaume d'Auvergne, mais aucun sermon. Le manuscrit de Lille est du <sup>xii</sup>e siècle et contient les *Sentences* d'Isidore de Séville.

<sup>29</sup> J.-B. Schneyer indique également la présence d'un sermon de Guillaume d'Auvergne au fol. 46ra (*RLS*, t. 2, p. 415). Il s'agit d'un sermon qu'on trouve aussi dans le manuscrit lat. 15954, au fol. 6ra-6va, où il n'est pas attribué et que rien ne permet de ranger parmi ceux de l'évêque de Paris. Ce même sermon est répertorié comme anonyme dans *RLS*, t. 5, p. 303,



même, le manuscrit BnF, lat. 15383 a transmis aux fol. 253va-254rb une copie de *RLS* 563 pratiquement identique à celle présente dans la collection de Robert de Sorbon. Enfin, le manuscrit Bamberg, Stadtbibliothek, Theol. 232 a conservé quatre sermons qui semblent avoir été copiés d'après la *Summa sermonum* : *RLS* 463 (fol. 148r-148v), 506 (fol. 160r-161v), 508 (162r-162v) et 551 (fol. 177ra-178v).

Les centaines de sermons de Guillaume d'Auvergne qui ont été conservés constituent un corpus important, qui permet entre autres d'observer l'intense activité pastorale de l'évêque de Paris ou d'étudier comment le prélat a essayé de transmettre à un public plus large quelques-unes des idées qu'il a longuement développées dans ses ouvrages à caractère théologique. L'utilisation de ce corpus présente cependant un certain nombre de difficultés, dont la principale est sans aucun doute l'état dans lequel la plupart des sermons nous sont parvenus. Dans la très grande majorité des cas, les textes dont nous disposons ne semblent pas être des sermons rédigés ou révisés par l'auteur lui-même. Sauf quelques rares exceptions, la plupart donnent en effet l'impression d'être en quelque sorte inachevés, soit parce qu'ils se bornent à ébaucher des idées et des thèmes sans véritablement les développer, soit parce qu'ils évoquent la nécessité de traiter de tel ou tel autre aspect, mais n'indiquent ni les arguments à utiliser ni la manière de les mettre en œuvre. Tel qu'il a été conservé, le corpus homilétique de l'évêque de Paris est en fait assez hétérogène. Sans avoir la prétention d'établir une véritable typologie, il est possible de présenter quelques-unes des formes sous lesquelles les sermons ont été conservés.

Plusieurs textes donnent l'impression d'être de simples ébauches ou bribes de sermons. Relativement nombreux, ils se présentent en général sous les traits d'une liste d'idées et/ou de citations. Ils sont parfois extrêmement courts et concis, au point qu'il est à peine possible d'entrevoir l'enseignement que le prédicateur se proposait de dispenser à son auditoire. Prévu

n° 2078, et attribué à Pierre de Reims, tout comme *RLS* 360, dans *RLS*, t. 4, p. 735-736, n° 167, et p. 734, n° 147.

pour la Saint-Mathieu, le sermon *RLS* 439 se résume à quelques lignes qui esquissent les différentes manières de suivre – ou de ne pas suivre – le Christ, et mentionnent quelques autorités bibliques permettant de confirmer ou de développer les propos évoqués (annexe V). Le sermon *RLS* 495 ne comporte en revanche aucune citation biblique, exception faite de celle du *thema*, et se borne à énumérer un certain nombre d'idées, dont quelques-unes seraient à peine compréhensibles si elles ne figuraient pas ailleurs sous une forme davantage développée (voir annexe VI). Parmi la quinzaine de sermons prévus pour la fête de la Nativité de la Vierge, certains sont également très courts et se limitent à suggérer en quelques lignes les différentes qualités de la Vierge pouvant être présentées aux auditeurs. C'est le cas, par exemple, du 'sermon' *RLS* 422, qui se termine par les mots : « adapte de cette manière les autres propriétés<sup>30</sup> ». Même s'il est davantage long, le sermon *RLS* 412, prévu pour l'Assomption de la Vierge, propose des remarques analogues. Après avoir rapidement évoqué les orgueilleux, les luxurieux et ceux qui s'adonnent aux « turpes cantilene », il ajoute : « et ad hunc modum de aliis peccatoribus ». Quelques lignes plus loin, il ne mentionne que les premières plaies d'Égypte et note : « et ad hunc modum negociandum est de aliis plagis Egypti<sup>31</sup> ».

Si tous les sermons qui se bornent à énumérer des idées et/ou des autorités bibliques ne comportent pas systématiquement ce type de remarques et ne sont pas nécessairement courts – certains pouvant même être assez longs et suggérer une bonne trentaine d'idées différentes – il est en revanche difficile de savoir si nous avons affaire dans ces cas à des aides mémoires destinés à être utilisés pendant le prêche, à la première ébauche d'un sermon ou peut-être aux notes d'un auditeur qui n'aurait retenu que le squelette du discours. Il n'est pas impossible que certains des textes parmi les plus courts soient des notes personnelles rédigées par Guillaume lui-même avant de prononcer un sermon. Le 'sermon' *RLS* 80,

<sup>30</sup> « In hunc modum adapta alias proprietates » (Paris, BnF, lat. 15951, fol. 203vb).

<sup>31</sup> Paris, BnF, lat. 15951, fol. 134va.

qui ne compte que quelques lignes, commence par la remarque : « Mundus mare, quia periculosum. Supra, XXX folia in margine<sup>32</sup> », ce qui laisse penser qu'à l'origine il se trouvait dans un manuscrit où figuraient d'autres textes analogues.

Plusieurs sermons ont été conservés en deux versions, dont l'une fortement abrégée. Il faut distinguer ces sermons de ceux qui ont été abrégés par le ou les copistes des manuscrits BnF, lat. 16507 et lat. 16488, lesquels se sont bornés à supprimer les passages qui leur ont paru superflus ou trop longs, mais ne sont pas intervenus sur le texte lui-même sinon pour changer quelques mots afin de relier deux paragraphes auparavant éloignés. Dans les quelques cas que nous avons pu repérer, la version abrégée comporte aussi bien des passages identiques à ceux qu'on trouve dans la version plus longue, que des passages dans lesquels certaines idées et développements ont été remaniés et résumés. Comme le donne à penser le cas du sermon *RLS* 297 (annexe VII), les copistes de la collection de Robert de Sorbon ont peut-être eu recours à des manuscrits dans lesquels les deux versions étaient présentes, car dans le manuscrit BnF, lat. 15964, la version longue et celle abrégée se trouvent dans le même cahier. Aux folios 220va-223ra, le même manuscrit a par ailleurs transmis également une autre copie de la version longue. Si elle comporte un nombre réduit de variantes par rapport au texte qui se trouve aux folios 245rb-246vb, il n'est cependant pas tout à fait certain que les deux copies ont été réalisées à partir du même *exemplar*, car la manière d'indiquer les livres bibliques d'où ont été tirées certaines citations n'est pas toujours la même. Ainsi, la copie qui commence au folio 220va utilise parfois le système A-G pour indiquer la place du verset biblique à l'intérieur du chapitre, alors que l'autre ne le fait jamais<sup>33</sup>. La version longue contient également le renvoi à un

<sup>32</sup> Paris, BnF, lat. 15959, fol. 270ra.

<sup>33</sup> « Gracia Dei sum id quod sum [...], I Cor. XV .b. » ; « ... Prou. XXXVIII.d. : propter peccata terre... » (Paris, BnF, lat. 15964, fol. 220va et 221ra). Sur le système A-G, mis en place par l'équipe dirigée par Hugues de Saint-Cher avant 1239, cfr M. A. ROUSE, R. H. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the Manipulus Florum of Thomas of Ireland*, Toronto, 1979, p. 7 et suiv.

autre sermon – qui n’a apparemment pas été conservé – dans lequel Guillaume d’Auvergne avait traité des motifs pour lesquels l’attitude du pharisien avait été condamnée par le Christ. Cela pourrait suggérer que la version longue faisait partie d’un cycle de sermons donnés à un même auditoire ou bien d’une collection dans laquelle on avait pris soin de rassembler un certain nombre de sermons de l’évêque de Paris<sup>34</sup>.

Dans l’état actuel de nos recherches, nous ne sommes pas en mesure d’établir le nombre exact de sermons qui nous sont parvenus dans une double version<sup>35</sup>. On peut néanmoins noter que la collection de Robert de Sorbon a transmis au moins cinq autres sermons sous cette forme : le sermon *Semen quod cecidit in terram bonam*, donné pour la Sexagésime et dont la version longue correspond à RLS 102 et la version abrégée à RLS 104 ; le sermon pour le deuxième dimanche après Pentecôte *Homo quidam fecit cenam* (RLS 247 version longue et RLS 251 version abrégée) ; le sermon pour le dimanche des Rameaux *Turba multa que conuenerat*, dont la version longue se trouve aux folios 113vb-115rb du manuscrit lat. 15955 (\*159A) et la version abrégée aux folios 100ra-vb de ce même manuscrit<sup>36</sup> (RLS 152) ; le sermon *Dominus soluit conpeditos* (version longue RLS 163 et courte RLS 169a) et le sermon *Hoc oro, fratres* (version longue RLS 329 et courte RLS 328). De même, pour cinq des six sermons présents dans le manuscrit lat. 12420, il existe également une version abrégée. Il est cependant difficile de préciser la nature et la fonction des deux versions qui nous sont parvenues. Si dans certains cas la version longue est peut-être la version rédigée ou révisée d’un

<sup>34</sup> « Alias respectu condemnationis eius iustas causas nos in alio sermone exhortationis de facto isto pertransimus » (Paris, BnF, lat. 15964, fol. 245rb).

<sup>35</sup> Il est parfois malaisé de repérer les deux versions d’un même sermon, car le début peut être assez différent. Compte tenu du fait que pour la plupart des versets thématiques nous possédons deux ou plusieurs sermons, seule la transcription intégrale du corpus permettrait de savoir avec précision combien de sermons ont été conservés dans une double version.

<sup>36</sup> Nous avons édité la version abrégée dans « Les explications liturgiques dans les sermons de Guillaume d’Auvergne », à paraître dans *Prédication et liturgie*, Brepols, 2008.

sermon effectivement donné<sup>37</sup>, il n'est pas tout à fait certain que la version abrégée est forcément la *reportatio* de ce même sermon. Comme le donne à penser l'usage de la première personne dans certaines phrases, il pourrait aussi s'agir de notes personnelles qui auraient été rédigées avant que le sermon ne soit prononcé. Mais il est également possible que Guillaume d'Auvergne ait été amené au cours de son intense activité de prédicateur à donner deux ou plusieurs fois le même sermon et que, en fonction du temps dont il disposait, il ait choisi de développer ou de raccourcir certaines de ses allocutions.

Un sermon pour le premier dimanche de l'Avent a lui aussi été conservé en deux versions différentes (annexe VIII). Celle qui est abrégée se trouve dans un des manuscrits de la collection de Robert de Sorbon, alors que la version longue dans le manuscrit BnF, lat. 12420. Cette dernière comporte un prothème dans lequel Guillaume d'Auvergne interpelle directement le peuple de Paris et souligne que la ville « est le moulin dans lequel est moulu le froment de Dieu qui sert à nourrir le monde entier ; il est moulu, dis-je, grâce aux leçons et aux disputationes des maîtres ». La version courte n'a retenu que la dernière partie du prothème, celle où est introduite l'idée du vieillissement du monde, et donc de l'approche du jugement dernier, thème que le sermon développe en filigrane tout en expliquant comment il faut se préparer pour accueillir convenablement le Christ. Contrairement à l'exemple que nous avons examiné précédemment, la version courte ne comporte qu'un nombre limité de phrases identiques à celles présentes dans la version longue. Le plus souvent, elle se borne à résumer les idées principales et omet les passages qui développent celles-ci. Bref, la version courte ne paraît pas avoir été élaborée à partir de la version longue. Elle attribue d'ailleurs à saint Augustin une citation que la version longue place correctement sous le nom de Grégoire le Grand. Il n'est cependant pas non plus certain que la version abrégée est la *reportatio* de

<sup>37</sup> Cette remarque ne peut cependant pas être généralisée, car certaines versions longues comportent des passages qui ont manifestement été résumés.

la version longue, car on trouve dans la première un *exemplum* concernant Saladin qui n'est pas présent dans la seconde<sup>38</sup>.

Un certain nombre de sermons semblent néanmoins avoir été transmis par le biais de *reportationes*. Sauf lorsqu'il se trouve dans un manuscrit ou un cahier où ont été consignées d'autres reportations, comme c'est le cas du sermon donné par Guillaume d'Auvergne au chapitre des dominicains signalé par Nicole Bériou (\*227A) ou des deux sermons conservés par le manuscrit lat. 16502, il est le plus souvent assez malaisé d'établir quand on est effectivement en présence d'un sermon recueilli à l'audition. Quelques éléments permettent néanmoins de penser que les deux versions du sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent *Quid existis in desertum videre?* sont bel et bien deux *reportationes* différentes de la même allocution (annexe IX). Les deux versions développent en effet les mêmes idées à peu près dans le même ordre, mais ne comportent que quelques fragments de phrase tout à fait identiques et, si l'on fait exception du verset thématique, elles n'ont en commun qu'une seule citation biblique. Le sermon a sans doute été prononcé en langue vernaculaire, mais seul le reportateur de la version *RLS* 25 a pris note de quelques-unes des expressions en ancien français utilisées par l'évêque de Paris. On peut également relever que plusieurs des idées présentes dans les deux reportations se retrouvent dans la partie centrale de *RLS* 24 et *RLS* 28, et que le sermon \*28A, conservé par le manuscrit BnF, lat. 12420, paraît être la version longue des deux reportations.

Les sermons donnés pour le premier dimanche de l'Avent qui portent dans le répertoire de J.-B. Schneyer les numéros 2 et 4, sont eux aussi deux reportations du même sermon. Elles offrent un texte qui est assez différent, car les deux reportateurs n'ont pas fait les mêmes choix au sujet des passages à résumer: le premier a gardé davantage de développements présents dans la partie initiale du sermon, alors que le deu-

<sup>38</sup> Saladin fait montrer à tout le monde son suaire et déclare que de toutes les gloires qu'il a connues, c'est la seule chose qu'il emportera avec lui après sa mort. L'*exemplum* est utilisé par d'autres prédicateurs du XIII<sup>e</sup> siècle, comme par exemple Jacques de Vitry et Henri de Provins (cfr *Thesaurus Exemplorum Medii Aevii*, base de données hébergée sur le site de l'ÉHÉSS).

xième a plutôt privilégié ceux proposés dans la seconde. Il n'y a cependant aucun doute quant au fait que les deux reporteurs ont écouté le même sermon. Il en va de même du sermon *Cum fortis armatus*, donné le troisième dimanche de Carême, dont les deux reportations figurent dans le répertoire de J.-B. Schneyer sous les numéros 130 et 136, ainsi que du sermon *Nemo potest duobus dominis servire*, conservé lui aussi par deux reportations différentes (RLS 303 et 304). Quant aux sermons *Videns Ihesus ciuitatem fletit* et *Beatus uir qui suffert temptationem*, aussi bien celle qui paraît être la version rédigée que leur reportation a été conservée (RLS 284 et 287 ; RLS 500 et 487).

Rien ne permet de savoir comment les copistes de la collection de Robert de Sorbon ont eu accès à ces reportations, et encore moins d'établir l'identité des reportateurs. Elles confirment cependant le fait que l'usage de recueillir des sermons à l'audition était déjà bien établi dans le Paris de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>.

Quelques sermons ont enfin été transmis sous une forme davantage achevée. Si leur structure demeure en général très simple, ils peuvent parfois être assez longs et comporter un prothème. C'est le cas, comme on vient de le voir, de la version longue du sermon RLS 22, mais également des sermons RLS 316, 430 et 546 ou encore du sermon pour la Madeleine publié par Nicole Bériou<sup>40</sup> et de ceux transmis par le manuscrit lat. 12420. Certains de ces textes peuvent même prendre l'allure d'un petit traité. S'il est effectivement de Guillaume d'Auvergne, le sermon RLS 113, consacré à la pénitence et à la confession, aurait d'ailleurs servi de point de départ pour la rédaction d'un traité proprement dit<sup>41</sup>.

Le sermon *Militia est uita hominis super terram* (RLS 357), qui dans la collection de Robert de Sorbon a été copié dans les cahiers consacrés aux sermons donnés pour la Saint-Vincent,

<sup>39</sup> Cfr N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole*, t. 1, p. 73-131.

<sup>40</sup> N. BÉRIOU, «La Madeleine dans les sermons parisiens du XIII<sup>e</sup> siècle», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 104/1 (1992), p. 323-330.

<sup>41</sup> Sur ce sermon, nous nous permettons de renvoyer à F. MORENZONI, «Guillaume d'Auvergne ou Jacques de Vitry? Encore à propos du *De confessione*», à paraître dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74, 1 (2007).

fait lui aussi partie des sermons relativement longs (annexe X). Il commence par le constat que ceux qui veulent être bons chevaliers doivent posséder quatre caractéristiques : être humains, au sens qu'ils ne doivent pas être entachés par les péchés que symbolisent les différents animaux ; être libres, autrement dit ne pas être esclaves de leurs péchés ; être bien armés et capables de dominer leur monture et, enfin, posséder toutes les qualités leur permettant de résister aux tentations diaboliques. Les trois premiers points ne sont cependant pas développés. Pour chacun d'eux, Guillaume d'Auvergne renvoie à un autre de ses sermons, dont il indique le verset thématique<sup>42</sup>. L'évêque de Paris détaille ensuite longuement les différentes ruses dont se sert le diable pour vaincre par la tentation les hommes et explique par quels moyens il est possible de lui résister. La deuxième partie du sermon décrit en revanche comment peut et doit combattre le bon chevalier du Christ<sup>43</sup>.

Le sermon ne propose pas les mêmes réflexions et arguments présents dans le *De tentationibus et resistentiis*. Il semble plutôt faire partie de ces *declamationes exhortatoriae* auxquelles l'évêque de Paris fait assez souvent allusion dans ses traités, y

<sup>42</sup> Si les deux premiers sermons auxquels Guillaume d'Auvergne renvoie ne semblent pas avoir été conservés, le troisième paraît bel et bien être celui qui se trouve dans le manuscrit juste avant (fol. 204va-207ra). Il a pour verset thématique *Labora sicut bonus miles Christi* et traite en détail de la monture et des armes des chevaliers. Le problème c'est que la rubrique l'attribue explicitement à Gautier de Château-Thierry, qui a été lui aussi évêque de Paris pendant quelques mois en 1249. L'authenticité du *Militia est uita hominis* paraît bien assurée. Outre le renvoi explicite au *De sacramentis* que nous évoquerons plus loin, le sermon contient des passages qui peuvent être mis en relation avec d'autres sermons de l'évêque de Paris, comme nous l'avons indiqué en note. Faudrait-il dès lors attribuer à Guillaume d'Auvergne également le *Labora sicut bonus miles Christi*? Dans l'état actuel de nos recherches, rien ne nous autorise à le faire. Il est cependant certain que le style de plusieurs des sermons attribués à Gautier de Château-Thierry paraît étrangement proche de celui de certains sermons de Guillaume d'Auvergne.

<sup>43</sup> Comme c'est le cas pour la très grande majorité des sermons de Guillaume, cette partie est en fait une assez longue énumération de thèmes et d'idées parfois à peine esquissés et généralement introduits par un simple *item*.



compris le *De tentationibus*<sup>44</sup>, pour rappeler que les thèmes qu'il vient de développer dans une perspective théologique doivent être présentés dans les allocutions destinées aux fidèles sous une autre forme. Le sermon renvoie en revanche explicitement au *De sacramentis* – plus précisément au chapitre concernant la pénitence et la satisfaction – et partage avec celui-ci l'*exemplum* du prince qui, ayant pris la croix, se rend compte au moment d'embarquer sur un navire d'être incapable de vaincre sa peur de la mer et demande alors à ses chevaliers de le ligoter<sup>45</sup>. Les renvois aux trois autres sermons et la référence au *De sacramentis*, semblent indiquer que le *Militia hominis* faisait peut-être partie d'un recueil où avaient été réunis plusieurs sermons de Guillaume d'Auvergne. Il est possible que le texte de ces derniers avait été revu et ne correspondait plus tout à fait à celui qui avait été prononcé. Ce qui est certain, c'est que la reportation du sermon donné pour la Saint-Antoine qui s'appuie sur le même *thema* (annexe XI), ne peut pas être considérée comme celle du sermon RLS 357. Si on y trouve quelques-uns des développements et des idées présents dans ce dernier, les éléments absents de la reportation sont trop nombreux pour qu'on puisse supposer une dépendance étroite d'un texte par rapport à l'autre. Faudrait-il dès lors supposer que le sermon RLS 357 a été utilisé par Guillaume d'Auvergne pour élaborer un sermon plus court dont la reportation a conservé l'essentiel? Ou bien que, pour rédiger RLS 357, l'évêque de Paris se soit servi d'un ou de plusieurs sermons qu'il avait déjà eu l'occasion de prononcer? Rien dans l'état actuel des connaissances ne permet de privilégier une hypothèse plutôt que l'autre.

Au terme de cette présentation, les incertitudes demeurent nombreuses. À cause de l'existence de deux voire trois versions du même sermon, il est pour l'instant impossible d'établir le nombre exact de sermons de l'évêque de Paris que le

<sup>44</sup> « De tentationibus vero, quae sunt vestium, aedificiorum, potentiarum, honorum, et aliorum huiusmodi facile est invenire remedia scientibus illusiones, quibus talia illudunt habentibus illa, et nos in exhortatoriis declamationibus jam multa diximus, et dicere non cessamus » (col. 308a).

<sup>45</sup> Cfr *De sacramentis*, col. 507a.

moyen âge nous a légués. Il ne nous a pas été non plus possible de préciser sous quelle forme les sermons étaient conservés au moyen âge. Existait-il une collection dans laquelle l'évêque de Paris avait réuni ou fait réunir un certain nombre de sermons qui avaient fait l'objet d'une rédaction achevée? Quelques indices, comme on l'a vu, le donnent à penser. Mais, à notre connaissance, aucun catalogue de bibliothèque médiéval n'indique l'existence d'une pareille collection. Il est de même possible que plusieurs reportations de sermons de Guillaume aient été rassemblées dans un volume auquel les copistes de la collection de Robert de Sorbon ont eu accès. Mais, une fois encore, il faut se contenter de formuler une simple conjecture. L'étude de l'œuvre oratoire de Guillaume d'Auvergne laisse néanmoins entrevoir la possibilité dans le futur de pouvoir mieux comprendre les méthodes de travail du maître puis évêque de Paris, et le souci constant qui paraît l'avoir caractérisé de produire à la fois une œuvre théologique considérable et importante et de mettre en circulation assez rapidement ses idées sous une forme 'déclamatoire' par le biais des sermons, comme le montrent les nombreuses relations que ces derniers entretiennent avec les traités théologiques ou les commentaires bibliques<sup>46</sup>. Elle devrait également permettre de mieux cerner l'intense activité pastorale de l'évêque et son engagement pour la réforme des mœurs du laïcat, dont témoignent par exemple les sermons donnés sur le mariage ou la famille et ceux où il insiste sur la nécessité de bien élever les jeunes filles afin qu'elles ne tombent pas dans la prostitution, pour combattre laquelle, comme on le sait, Guillaume avait fondé avec le soutien de saint Louis le couvent des Filles-Dieu.

<sup>46</sup> Ainsi le sermon \*22A (annexe VIII) évoque lui aussi le jeu avec les *bastelli* (marionnettes) mentionné dans le commentaire de Prov. 8, 22 édité par G. DAHAN, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », in *Autour de Guillaume d'Auvergne* († 1249), p. 269 et, sur la signification du mot, p. 252, n. 55. Sur ces aspects, nous nous permettons de renvoyer à F. MORENZONI, « *Sacra* et *sacramenta* dans la prédication de Guillaume d'Auvergne », à paraître dans *La communication du sacré*.

## ANNEXES

### I – Sermons de Guillaume d’Auvergne non recensés par J.-B. Schneyer<sup>47</sup>

\*22A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 21rb-23ra

*Rubr.* : In aduentu Domini.

*Th.* : *Hiis autem fieri incipientibus respicite et leuate capita uestra* (Luc. 21, 28).

*Inc.* : Dicit Dominus ad Iudeos, Mathei XXI<sup>o</sup> : aufertur a uobis regnum et dabitur genti facienti fructus eius. Sic et uobis, popule parisiensis ...

*Expl.* : Nec solum cum iam sunt aut preterierunt, sed ab initio statim ut incipiunt, quasi de uisu succursu uobis celitus misso exhyllarate corda, sicut moris est obsessis et preliantibus et captiuis. Oremus ut nos aduentum suum preparet quatinus ipsum leti iudicem uideamus, cui est omnis honor et gloria in secula seculorum. Amen.

[version longue de *RLS* 22 ; voir annexe VIII]

\*28A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 23ra-25ra

*Th.* : *Quid existis in desertum uidere ? Arundinem uento agitatum ?*, Mathei XI<sup>o</sup> (Matth. 11, 7).

*Prothema* : Dicit Dominus in Euangelio quod audistis : pauperes euangelizantur. Magnum solacium et gloria pauperum, sed pauperum spiritualium.

*Inc.* : In uerbo quod de hodierna euangelica lectione uobis proposuimus, et mundum qui in maligno totus positus est, sicut legitur in ultimo prime canonice Iohannis ...

*Expl.* : Quis homo credat de christiano, quod scilicet adeo se tradat in potestate diaboli ? Oremus Dominum ut nos ab his tribus malis qui in arundine nobis insinuauit immunes efficiat, et in bonis suis ditet et impleat, qui est benedictus in secula. Amen.

[version longue de *RLS* 25 et 26]

<sup>47</sup> Les sermons non répertoriés sont précédés d’un astérisque. Nous leur avons attribué le même numéro que le sermon répertorié qui les précède suivi d’une lettre majuscule.

\*34A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 18vb-21rb

*Rubr.* : Venerabilis patris Guill[elmi] parisiensis episcopi serm[o].

*Th.* : *Expecta Dominum et custodi uiam eius et exaltabit te ut hereditate capias terram* (Ps. 36, 34).

*Prothema* : Legitur in I<sup>o</sup> tercii Regum : sagitta Ionate numquam abiit retrorsum. Ionatas interpretatur filius columbe, per quem intelligitur doctor seu predicator ....

*Inc.* : *Expecta Dominum*, et cet. Loquitur scriptura unicuique nostrum multipliciter in hoc uerbo. Et primo quemadmodum si uellet se uindicare (uidicare *cod.*) quis de hoste suo ...

*Expl.* : Ideo dicitur : ut capias eam hereditate, id est iure hereditario, tanquam regnum et domum Patris nostri, ad quem nos perducere dignetur qui est rex regum et Dominus dominantium, cui est omnis honor et gloria.

[version longue de RLS 34]

\*38A – Paris, BnF, lat. 15959, fol. 86rb

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Propter miseriam inopum et gemitum pauperum*, et cet. (Ps. 11, 6).

*Inc.* : Hec extraxerunt Deum de paradiso. Non enim potuit fratres suos diu dimittere in miseria quin iuuaret. Vide quid potest alterius miseria impio et misericordie corde ...

*Expl.* : ... et omnem sensum spiritualem destituto omni sensu spirituali, dexteram in lutum submerso, lauacrum sordido et fetido, refrigerationem ardenti ignibus concupiscentiarum et huiusmodi.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*42A – Paris, BnF, lat. 15959, fol. 107ra-107rb

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Preparare in occursum Domini Dei tui Syon* (Am. 4, 12).

*Inc.* : Syon interpretatur specula, que est locus ubi speculatores seu custodes residere solent ad preuidendos hostes ...

*Expl.* : O Syon, preparare in occursum Dei mundicia sanctitatis, sacrificio spiritus contribulati et laudibus gratiarum et hiis tribus ut deinde illum recipies. Quod nobis et uobis, et cet.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*45A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 25ra-26rb

*Rubr.* : In natiuitate Domini nostri Ihesu Christi.

*Tb.* : *Paruulus natus est nobis et filius datus est nobis*, in IX<sup>o</sup> Ysaie (Is. 9, 6).

*Prothema* : Precipitur nobis predicatoribus ut loquamur ad cor Iherusalem.

*Inc.* : *Paruulus natus est nobis*, et cet. Festiuitas ista quam agimus dominice natiuitatis quod ei congruere debeamus nos edocet. Tunc enim festum natiuitatis dominice ueraciter agimus si ei ex toto congruimus.

*Expl.* : Hoc ergo modo datus est nobis filius, et hoc modo natus est nobis paruulus. Oremus Dominum ut nos paruulos suos per humilitatem efficiat et per natiuitatem suam nobis renasci donet ut tanto dato, id est ipso, inueniamur digni, cui cum Patre et Spiritu Sancto est omnis honor et gloria.

[version longue de *RLS* 45]

\*75A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 26rb-28rb

*Tb.* : *Nupcie facte sunt in Cana Galilee et erat mater Ihesu ibi. Vocatus est autem Ihesus et discipuli eius* (Ioh. 2, 1-2).

*Prothema* : Vt renouet Dominus in conuentu isto miraculum quod quondam in nupciis fecisse, hodie decantat ecclesia: utinam de aqua nobis hic uinum faciat.

*Inc.* : Nupcie quas presenciam suam et benedictionem matris sue nec non et sanctorum discipulorum suorum honorauit Dominus, et foris laicos et intus tam clericos quam laicos salubriter et copiose admonent et instruunt ultra quam paruitas nostra sufficiat explicare.

*Expl.* : ... in loco es ubi nupcie Domini Ihesu Christi celebrantur, et propter hoc nupciis interes, immo tu ipse nupcias celebras in te ipso. Oremus Dominum qui nupciarum suarum honorare nos dignatus est, quatinus fidem seruare sibi (nobis *add. cod.*) in isto matrimonio et ab omni palliatione diabolicorum adulteriorum mundos esse nobis largiri dignetur, cui est omnis honor et gloria in secula seculorum. Amen.

\*89A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 31vb-32vb

*Th.* : *Adam, ubi es?*, ex III<sup>o</sup> Gen. (Gen. 3, 9)

*Prothema* : Dicit Salomon in XI<sup>o</sup> Ecclesiastes : si replete fuerint nubes, ymbrem super terram effundent. Nubes predicatorum atque doctores intelliguntur ex V<sup>o</sup> Ysaie : mandabo nubibus meis ne pluant super eam.

*Inc.* : *Adam, ubi es?* Hec est prima interrogatio quam Deus ipse proposuit. Et propter hoc non solum profundissima, sed etiam eruditione salutaris redundantissima.

*Expl.* : Post hec in ipsis aromatibus fetidus. Sacra enim eloquia aromata sunt, ut legitur Ecclesiastici XXIII<sup>o</sup> : sicut cinamomum et balsamum aromatizans odorem dedi.

[version longue de *RLS* 89]

\*92A – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 28rb-29vb

*Th.* : *Versa est in luctu cythara mea et organum meum in uocem fletum*, Iob XXX<sup>o</sup> (Iob 30, 31).

*Prothema* : Sicut didicistis ex hodierna euangelica lectione, Dominus est quemadmodum pater familias conducens operarios ad excolendum uineam suam.

*Inc.* : *Versa est in luctum cythara mea*, et cet., Iob XXX (XIII *cod.*). Recolens ecclesia mater nostra statum illum felicitatis quem habuit Adam antequam peccasset et miseriam in quam per peccatum incidit ...

*Expl.* : Nobis ecclesie matri nostre conlugendum est, non ipsa lugente gaudendum. Oremus Dominum ut nobis hic sic lugere concedat, ut de semine lacrimarum istarum eterne felicitatis gaudia metamus, qui est benedictus in secula.

[version longue de *RLS* 92]

\*137A – Paris, BnF, lat. 15955, fol. 4ra

*Rubr.* : in medio XL<sup>e</sup> G. episcopus parisiensis.

*Th.* : –

*Inc.* : (fol. 4ra) exultandum et tripudiandum in ea quia est uisio pacis. De ipsa enim ...

*Expl.* : Oremus Dominum ut sic flere propter predicta et de hiis et huiusmodi gaudere det, ut quod sequitur optineamus ipso prestante qui uiuit et regnat Deus, et cet.

[incomplet, manque le début; anonyme dans *RLS*, t. 5, p. 248, n<sup>o</sup> 516]

\*155A – Paris, BnF, lat. 15955, fol. 102ra-102rb

*Th.* : *Plurima turba que conuenerat ad diem festum strauerunt uestimenta sua in uia, alii cedebant de arboribus ramos et sternebant in uia* (Ioh. 12, 12, Matth. 21, 8).

*Inc.* : Representat hodie mater nostra ecclesia processionem factam Domino cum intrasset Ierusalem ...

*Expl.* : Et si quos suscepisti ab adultero, id est diabolo, filios, id est peccata, absconde et abice per confessionem, immo occide et huiusmodi. Cantandum est Domino canticum istud : benedictus qui venit, et cet. Oremus.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*159A – Paris, BnF, lat. 15955, fol. 113vb-115rb et lat. 16507, fol. 276A-276C

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Turba multa que conuenerat ad diem festum, cum audisset quod Ihesus uenerat Ierusalem, acceperunt ramos palmarum et processerunt ei obviam* (Ioh. 12, 12-13).

*Inc.* : Turba multa, et cet. Turba intelligitur que et uenerat et conuenerat, id est concorditer uenerat, ita ut suo aduentu conuentum facit.

*Expl.* : Sit autem processio de bono in melius, alioquin stacio est aut retrocessio. Sic ergo ordinati procedentes in terris, eamus obuiam Christo. Quod ipse, et cet.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon ; version longue de *RLS* 152]

\*200A – Paris, BnF, lat. 15955, fol. 343ra

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis<sup>48</sup>.

*Th.* : *Expedit uobis ut ego uadam*, et cet. (Ioh. 16, 7).

*Inc.* : Apostolis et discipulis de recessu Domini imminente dolentibus, dixit ipse hoc ...

*Expl.* : Ve illi qui testes suos interficit, id est qui spiritum extinguit in se uel bona opera inutilia sibi reddit.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

<sup>48</sup> La rubrique paraît se rapporter aussi bien à ce sermon qu'à celui qui le précède.

\*223A – Paris, BnF, lat. 15955, fol. 403vb-404ra

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Qui edificauit ascensionem in celo, qui uocat aquas maris super faciem terre*, et cet. (Am. 9, 6).

*Inc.* : Vere magnum est festum istud, quia hodie Christus Dominus naturam nostram in celestem Ierusalem tanquam sponsam introduxit.

*Expl.* : Nota quod postquam Dominus ascendit quasi comesturus ad dextram et mensam Patris, misit in die Pentecosten exenia sua quasi scutellam suam ecclesie, Spiritum Sanctum scilicet. Oremus.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*227A – Bruxelles, Bibliothèque royale, II, 1142, fol. 26rb-26va

*Rubr.* : In capitulo predicatorum.

*Th.* : Senes *Iudas* conueniebant (Ez. 8, 1 ; IV Reg. 23, 1).

*Inc.* : Hoc exemplum tractentur capitula et concilia ...

*Expl.* : ... ad cuius honorem et gloriam congregati estis.

[le sermon a été donné le 21 mai 1241 (mardi de la Pentecôte) au chapitre des dominicains (cfr N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, t 2, p. 689 ; J. Foviaux, « Les sermons donnés à Laon, en 1242, par le chanoine Jacques de Troyes, futur Urbain IV », *Recherches augustiniennes*, 20 (1985), p. 209 ; *RLS*, t. 7, p. 188, n° 35) ; réportorié dans *RLS*, t. 7, p. 191, n° 35]

\*246A – Paris, BnF, lat. 15964, fol. 25va-26rb et lat. 16488, fol. 333ra-333va

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* (I Ioh. 4, 16).

*Inc.* : Bene hospitatus est qui Deum fecit sibi hospicium et beatus est apud quem tantus Dominus est hospitatus.

*Expl.* : Amor iste summo opere exquirendus est et habendus, quia omnes alii sine isto nichil sunt. Vnde illud : si linguis hominum loquar et angelorum, et cet. Oremus, et cet.

[attribué par *RLS*, t. 2, p. 487, n° 55 à Guillaume de Mailli ; à Guillaume d'Auvergne par L.-J. Bataillon et N. Bériou,



« 'G. de Mailly' de l'ordre des Frères Prêcheurs », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 61 (1991), p. 27]

\*257A – Paris, BnF, lat. 15964, fol. 88ra-88rb et lat. 16507, fol. 318D-319A

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *In qua mensura mensi fueritis remetietur uobis* (Marc. 4, 24).

*Inc.* : Abominatio est Deo pondus et pondus, mensura et mensura. Quidam duplicem habent mensuram.

*Expl.* : Superfluentem uero reddunt illi qui non solum precepta sed etiam consilia implent, sicut claustrales et uiri perfecti. Oremus Dominum, et cet.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*262A – Paris, BnF, lat. 15964, fol. 106va et lat. 16488, fol. 345va-345vb

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Duc in altum et laxate retia in capturam* (Luc. 5, 4).

*Inc.* : Mundus iste mare in quo maiores uelut lucii deuorant minores.

*Expl.* : Item, alii fugiunt, qui quando sciunt ubi erit sermo et huiusmodi cauent sibi et nolunt illuc ire. Oremus, et cet.

[attribué par *RLS*, t. 2, p. 264, n° 160 à Guiard de Laon ; le sermon est attribué dans la marge supérieure gauche à Guillaume d'Auvergne, et c'est le sermon qui suit qui est attribué dans la marge inférieure à Guiard de Laon]

\*269A – Paris, BnF, lat. 15964, fol. 149ra-149rb et lat. 16488, fol. 355rb

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Manducauerunt et saturati sunt* (Marc. 8, 8).

*Inc.* : Soli Christi conuiue saturantur, luxuriosi autem et auari et superbi fame moriuntur ...

*Expl.* : Attende quod quidam aperiunt fauces ad comedendum nec tamen esuriunt, ut predicatorum qui pro salute animarum non student. Quidam autem esuriunt se sibi tantum. Oremus, et cet.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*298A – Paris, BnF, lat. 15964, fol. 247rb-248ra

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Gracia Dei sum id quod sum*, Cor. XV (I Cor. 15, 10).

*Inc.* : De uirtute humilitatis et peste superbie tota euuangelica lectio hodierna personuit.

*Expl.* : Econtrario uero, quidam in uacuum gratiam Dei recipiunt, VI<sup>o</sup> II<sup>e</sup> ad Cor. Oremus, et cet.

[il s'agit de la version abrégée de RLS 297, dont une copie est présente aussi aux fol. 220va-223ra; répertorié comme identique à RLS 297 par J.-B. Schneyer; voir annexe VII]

\*344A – Paris, BnF, lat. 16471, fol. 87va-88ra

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Stephanus plenus Spiritu Sancto intendens in celum*, et cet. (Act. 7, 55).

*Inc.* : Spiritus Sanctus, qui norma siue regula interpretatur, tamquam exemplar nobis proponitur, ut secundum formam ipsius regulemur intendendo in celum.

*Expl.* : ... ut sic rectius et cicius ad supernam ciuitatem ueniret, quo nos uenire donet, et cet.

[J.-B. Schneyer (RLS, t. 5, p. 278, n<sup>o</sup> 1371) indique « G. episc. ...lico », mais la rubrique est en réalité parfaitement lisible]

\*357A – Paris, BnF, lat. 16502, fol. 14r-14v

*Rubr.* : De sancto Antonio, episcopus parisiensis.

*Th.* : *Milicia est uita hominis super terram* (Iob 7, 1).

*Inc.* : Et alia translatio habet: temptatio est uita hominis super terram, et cet. Et non dicit sine causa super terram. Quidam enim homines sunt sub terra sicut talpa ...

*Expl.* : Sic ergo aufertur preda diabolo, et hoc etiam non sine Dei adiutorio. Propter hoc dicebat propheta: benedictus Dominus Deus meus qui docet manus meas ad prelium, et cet.

[voir annexe XI]

\*375A – Paris, BnF, lat. 16502, fol. 126vb-127rb

*Rubr.* : De beato Benedicto apud S. Antonium, episcopus.

*Th.* : *In hoc uocati estis, ut benedictionem hereditate accipiat* (I Petr. 3, 9).

*Inc.* : Verbum est apostoli, et congruit bene festo hodierno, quia facit apostolus nobis mentionem de benedictionibus quas habuit beatus Benedictus pater vester, et nobis et sibi adquisiuit.

*Expl.* : ... et si surgat, tunc debet uocari Dominus in auxilium ad extirpandam illam malam herbam et radicem.

[anonyme dans *RLS*, t. 9, p. 222, n° 219 ; cfr N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, t. 1, p. 120]

\*384A – Paris, BnF, lat. 16471, fol. 370ra-370rb

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Beatus est qui habitat cum muliere sensata* (Eccli. 25, 11).

*Inc.* : Iste uir beatus Christus Dominus est, qui beatus se dicit quando est cum animabus sanctis, secundum illud : delicie mee esse cum filiis hominum.

*Expl.* : ... nec sentit aliquid si fetorem infamie et huiusmodi, ne exeat, pro uiribus non reprimat.

[anonyme dans *RLS*, t. 5, p. 287, n° 1632]

\*386A – Paris, BnF, lat. 16471, fol. 447ra-447rb et lat. 16488 fol. 245va-245vb

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Et quartum animal simile aquile uolanti* (Apoc. 4, 7).

*Inc.* : In christianitate inueniuntur facies istorum quatuor animalium, principes et prelati et huiusmodi.

*Expl.* : Item, uolat pro se pascenda, et hoc in mensa altaris ubi spiritualiter omnes reficimur. Vnde illud : ubi erit corpus congregabuntur et aquile, Mat. XXIII, ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquile.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*406A – Paris, BnF, lat. 16507, fol. 162A-162D

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis.

*Th.* : *Vnum est necessarium* (Luc. 10, 42).

*Inc.* : Vnde illud est Dei amor, Dei caritas, Dei dilectio que nos Deo unit et colligat et adherere inseparabiliter facit.

*Expl.* : Sancti bona sua non uident que aliis uidenda prebent, Cant. IIII .b. : sicut turris David collum tuum que edi-

ficata est cum propugnaculis, mille clipei pendent ex ea omnis armatura fortium.

[voir *supra*, p. 291]

\*407A – Paris, BnF, lat. 15951, fol. 131rb-131va

*Th.* : *Martha, Martha sollicita es et turbaris erga plurima* (Luc. 10, 41).

*Inc.* : In me est omnis spes uite et uirtutis. Ipsa enim beata Virgo est granarium in quo Deus reposuit illud granum frumenti de quo reficientur omnes angeli et homines in eternum ...

*Expl.* : In hoc euuangelio notatur humilitas redemptoris, sollicitudo Marthe, prudencia Marie audientis Dominum in silentio, rectum iudicium Domini preponentis actioni contemplationem.

[le copiste n'a pas remarqué qu'au milieu de la colonne commence un sermon ayant le même verset thématique que le précédent]

\*413A – Paris, BnF, lat. 15951, fol. 135vb-136ra

*Th.* : *Astitit regina a dextris tuis in uestitu deaurato* (Ps. 44, 10).

*Inc.* : Regina potest intelligi tota christianitas que, ipso attestante salvatore, soror est et mater et sponsa est.

*Expl.* : Item, patiencia aurum est. Et qui in uita sua sustinet cum gaudio tunsiones Dei et aliorum amore eius habet uestem batuntam auro isto. Et scito quod qui cum dextris est hic, ad dexteram erit in patria. Oremus, et cet.

[anonyme dans *RLS*, t. 5, p. 294, n° 1834]

\*560A – Paris, BnF, lat. 15954, fol. 192ra-193ra

*Rubr.* : G episcopus parisiensis.

*Th.* : *Si quis inueniet procul et de ultimis finibus precium eius* (Prov. 31, 10).

*Prothema* : Dicit David ad Dominum : *oculi omnium in te sperant*, Domine, et cet. (Ps. 144, 15).

*Inc.* : Oculi omnium, inquam, habencium oculos fidei. Non enim habent oculos fidei qui in mensa Domini non ipsum largitorem escarum Dominum uidere preualent qui ad solum ciphum, id est ad predicatorem, respiciunt.

*Expl.* : Solus enim in bello presentis certaminis ille uincit, ut ait beatus Augustinus, qui de se non presumit. Oremus ut intercessione beatis Virginis vel mulieris istius fortis, fortes nos ad seruiendum illi faciat, qui uiuit et regnat, et cet.

[ne figure pas dans la liste des sermons de la collection de Robert de Sorbon]

\*569A – Paris, BnF, lat. 15953, fol. 38r-38v

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis in synodo.

*Th.* : *Attendite uobis et uniuerso gregi in quo posuit uos Spiritus Sanctus episcopos regere ecclesiam Dei quam adquisiuit sanguine sui* (Act. 20, 28).

*Inc.* : Attendite uobis, quia plura et maxima inminent uobis pericula, quia speculatoribus insidiantur hostes et excubatoribus latrones et canibus lupi. Hii queruntur ex odio ad mortem.

*Expl.* : Sic igitur nobis et uniuerso gregi et ecclesiam suam regere nobis largiatur, et cet. Amen.

\*569B – Paris, BnF, lat. 15953, fol. 38v-39r

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis in synodo.

*Th.* : *Conuocatis autem (?) duodecim discipulis dedit eis uirtutem et potestatem super omnia demonia et ut langores curarent, et misit illos binos predicare regnum Dei et sanare infirmos* (Luc. 9, 1-2).

*Inc.* : Merito simul uocantur discipuli, quia derefanda (!) erat acies mundum debellatura. Sic enim pugnatur forcius.

*Expl.* : Que maior crudelitas quam paruulos quos fideliter nutriendo susceperant, lupis infernalibus exponere? Oremus.

\*569C – Paris, BnF, lat. 15953, fol. 39r-39v

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis in synodo.

*Th.* : *Quis michi tribuat ut sim sicut fui in diebus adolescencie mee quando secreto Deus erat in tabernaculo meo, quando erat apud mecum et in circuitu meo pueri mei, quando lauabam pedes meos butyro et petra fundebat mihi rivos olei, Iob 29* (Iob 29, 2-6).

*Inc.* : Et loquitur in typo ecclesie que adulescentula fuit fortitudine et uigore in tempore apostolorum et martyrum, sterilis autem in senectute.

*Expl.* : ... sed etiam peius hiis facimus coaceruando, ornando meretrices et huiusmodi ad Dei contumeliam et pauperum dampnum. Oremus Dominum ut hic omnia que diximus ecclesie sue restituat, et cet.

\*569D – Paris, BnF, lat. 15953, fol. 49r-49v

*Rubr.* : G. episcopus parisiensis ad ordines.

*Th.* : *Purificabis et sanctificabis leuitas in oblacionem Domini* (Num. 8, 15).

*Inc.* : Paucis uerbis docet Dominus Moysen qualiter consecrandi sunt leuite, deinde consecrati Domino offerendi.

*Expl.* : Sic igitur purificatos, sic consecratos in oblacionem suam ipse actor totius purificationis nos faciat Christus Dominus, cui cum Deo Patre, et cet.

## II – Sermons de Guillaume d’Auvergne dans le ms. Paris, BnF, lat. 16488

- |                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| 1) <i>RLS</i> 99: fol. 225rb-225vba  | 37) <i>RLS</i> 288: fol. 366vb-367rb                |
| 2) <i>RLS</i> 100: fol. 225vb-226ra  | 38) <i>RLS</i> 289: fol. 367rb-367vb                |
| 3) <i>RLS</i> 164: fol. 249ra-249rb  | 39) <i>RLS</i> 293: fol. 369va-369vb                |
| 4) <i>RLS</i> 165: fol. 255rb-255va  | 40) <i>RLS</i> 294: fol. 377ra-377rb                |
| 5) <i>RLS</i> 172: fol. 258ra-258va  | 41) <i>RLS</i> 309: fol. 442vb-443rb                |
| 6) <i>RLS</i> 188: fol. 388rb-388vb  | 42) <i>RLS</i> 315: fol. 448rb-448vb                |
| 7) <i>RLS</i> 189: fol. 388vb-389ra  | 43) <i>RLS</i> 316: fol. 448vb-449rb                |
| 8) <i>RLS</i> 192: fol. 296va-296vb  | 44) <i>RLS</i> 317: fol. 449rb                      |
| 9) <i>RLS</i> 193: fol. 296vb-297rb  | 45) <i>RLS</i> 318: fol. 449rb-449va                |
| 10) <i>RLS</i> 194: fol. 297rb-297va | 46) <i>RLS</i> 326: fol. 457ra-457va                |
| 11) <i>RLS</i> 195: fol. 399vb-400rb | 47) <i>RLS</i> 360: fol. 219va-220ra                |
| 12) <i>RLS</i> 198: fol. 303ra-303rb | 48) <i>RLS</i> 367: fol. 221ra-221vb                |
| 13) <i>RLS</i> 199: fol. 303rb-304rb | 49) <i>RLS</i> 368: fol. 221vb-222rb                |
| 14) <i>RLS</i> 200: fol. 304rb-304va | 50) <i>RLS</i> 374: fol. 233vb-234rb                |
| 15) <i>RLS</i> 201: fol. 304va-304vb | 51) <i>RLS</i> 376: fol. 241rb-241vb                |
| 16) <i>RLS</i> 203: fol. 304vb-305ra | 52) <i>RLS</i> 386: fol. 244vb-245va                |
| 17) <i>RLS</i> 220: fol. 319ra-319rb | 53) *386A: fol. 245va-245vb                         |
| 18) <i>RLS</i> 222: fol. 319rb-320vb | 54) <i>RLS</i> 391: fol. 278vb-279rb                |
| 19) <i>RLS</i> 223: fol. 320vb-321ra | 55) <i>RLS</i> 394: fol. 383vb-384ra                |
| 20) <i>RLS</i> 243: fol. 332va-333ra | 56) <i>RLS</i> 403: fol. 235ra-235vb                |
| 21) *246A: fol. 333ra-333va          | 57) <i>RLS</i> 400: fol. 279va-281rb                |
| 22) <i>RLS</i> 258: fol. 345ra-345rb | 58) <i>RLS</i> 415: fol. 310ra-310rb                |
| 23) <i>RLS</i> 259: fol. 345rb-345va | 59) <i>RLS</i> 430: fol. 263vb-265ra                |
| 24) <i>RLS</i> 260: fol. 354va       | 60) <i>RLS</i> 431: fol. 265ra-265va                |
| 25) *262A: fol. 345va-345vb          | 61) <i>RLS</i> 432: fol. 265ra-265rb                |
| 26) <i>RLS</i> 266: fol. 350va-350vb | 62) <i>RLS</i> 433: fol. 263vb-265ra                |
| 27) *269A: fol. 355rb                | 63) <i>RLS</i> 435: fol. 265va-265vb                |
| 28) <i>RLS</i> 270: fol. 355rb-355va | 64) <i>RLS</i> 436: fol. 266rb                      |
| 29) <i>RLS</i> 274: fol. 358vb-359ra | 65) <i>RLS</i> 437: fol. 265va-266ra                |
| 30) <i>RLS</i> 275: fol. 359ra-359rb | 66) <i>RLS</i> 438: fol. 266ra-266rb                |
| 31) <i>RLS</i> 276: fol. 359rb-359vb | 67) <i>RLS</i> 453: fol. 422ra-422rb                |
| 32) <i>RLS</i> 277: fol. 359vb-360rb | 68) <i>RLS</i> 454: fol. 422rb-422va                |
| 33) <i>RLS</i> 281: fol. 372rb-372vb | 69) <i>RLS</i> 562: fol. 378vb-379rb                |
| 34) <i>RLS</i> 284: fol. 364vb-366ra | 70) <i>RLS</i> 564 <sup>49</sup> : fol. 379rb-379vb |
| 35) <i>RLS</i> 285: fol. 366ra-366rb | 71) <i>RLS</i> 566: fol. 379vb                      |
| 36) <i>RLS</i> 286: fol. 366rb-366vb | 72) <i>RLS</i> 568: fol. 380ra-380vb                |

<sup>49</sup> Le sermon est suivi d’une phrase empruntée à *RLS* 565.

### III – Sermons de Guillaume d’Auvergne dans le ms. Paris, BnF, lat. 16507

- |                                    |                                    |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1) <i>RLS</i> 57: fol. 79D-80B     | 31) <i>RLS</i> 242: fol. 308D-309D |
| 2) <i>RLS</i> 58: fol. 80B-C       | 32) <i>RLS</i> 253: fol. 314B-315B |
| 3) <i>RLS</i> 60: fol. 80C-81      | 33) <i>RLS</i> 255: fol. 318A-318C |
| 4) <i>RLS</i> 61: fol. 81B         | 34) <i>RLS</i> 256: fol. 318C      |
| 5) <i>RLS</i> 63: fol. 79A-79C     | 35) <i>RLS</i> 257: fol. 318C-318D |
| 6) <i>RLS</i> 64: fol. 79C-79D     | 36) *257A: fol. 318D-319A          |
| 7) <i>RLS</i> 65: fol. 85D-86C     | 37) <i>RLS</i> 299: fol. 334A-334B |
| 8) <i>RLS</i> 66: fol. 86C-87C     | 38) <i>RLS</i> 305: fol. 340D-342A |
| 9) <i>RLS</i> 67: fol. 87C         | 39) <i>RLS</i> 338: fol. 365C-366A |
| 10) <i>RLS</i> 101: fol. 230B-230C | 40) <i>RLS</i> 341: fol. 40D       |
| 11) <i>RLS</i> 104: fol. 230C-231C | 41) <i>RLS</i> 350: fol. 56B-D     |
| 12) <i>RLS</i> 147: fol. 258A-258C | 42) <i>RLS</i> 352: fol. 57B-C     |
| 13) <i>RLS</i> 148: fol. 258C-259B | 43) <i>RLS</i> 353: fol. 57D-58A   |
| 14) <i>RLS</i> 149: fol. 259B-260B | 44) <i>RLS</i> 354: fol. 58A-58C   |
| 15) *159A: fol. 276A-276C          | 45) <i>RLS</i> 356: fol. 59A-59B   |
| 16) <i>RLS</i> 174: fol. 278A-278D | 46) <i>RLS</i> 357: fol. 100B-102C |
| 17) <i>RLS</i> 185: fol. 283B      | 47) <i>RLS</i> 358: fol. 102D-103B |
| 18) <i>RLS</i> 186: fol. 283D-283C | 48) <i>RLS</i> 389: fol. 138B-138C |
| 19) <i>RLS</i> 187: fol. 283D-284A | 49) <i>RLS</i> 392: fol. 143A-143B |
| 20) <i>RLS</i> 209: fol. 294B-294C | 50) <i>RLS</i> 393: fol. 143B-143C |
| 21) <i>RLS</i> 210: fol. 294C-294D | 51) <i>RLS</i> 396: fol. 143D-144A |
| 22) <i>RLS</i> 212: fol. 294D-295B | 52) *406A: fol. 162A-162D          |
| 23) <i>RLS</i> 213: fol. 295B      | 53) <i>RLS</i> 442: fol. 179D-180C |
| 24) <i>RLS</i> 214: fol. 295B-295D | 54) <i>RLS</i> 443: fol. 180C      |
| 25) <i>RLS</i> 229: fol. 306B-306C | 55) <i>RLS</i> 445: fol. 180C-181A |
| 26) <i>RLS</i> 231: fol. 306D      | 56) <i>RLS</i> 447: fol. 187D-188A |
| 27) <i>RLS</i> 235: fol. 306D-307A | 57) <i>RLS</i> 450: fol. 188A-188C |
| 28) <i>RLS</i> 236: fol. 307A-307B | 58) <i>RLS</i> 451: fol. 188C      |
| 29) <i>RLS</i> 240: fol. 307B-308B | 59) <i>RLS</i> 455: fol. 188C-189B |
| 30) <i>RLS</i> 241: fol. 308B-308D |                                    |



#### IV – Sermons de Guillaume d’Auvergne dans le ms. Arras, B.M. 329

- 1) *RLS* 112: fol. 137va-138rb
- 2) *RLS* 113<sup>50</sup>: fol. 138rb-142vb
- 3) *RLS* 114: fol. 142vb-143vb
- 4) *RLS* 115<sup>51</sup>: fol. 143vb
- 5) *RLS* 228: fol. 8ra-8rb
- 6) *RLS* 229<sup>52</sup>: fol. 8va-8vb
- 7) *RLS* 231: fol. 9ra-9rb
- 8) *RLS* 232: fol. 9rb-9vb
- 9) *RLS* 234: fol. 9vb-10rb
- 10) *RLS* 235: fol. 10rb-10va
- 11) *RLS* 236<sup>53</sup>: fol. 10va
- 12) *RLS* 238<sup>54</sup>: fol. 11ra
- 13) *RLS* 240: fol. 30va-32ra
- 14) *RLS* 241: fol. 32ra-32vb
- 15) *RLS* 242<sup>55</sup>: fol. 32vb-33vb
- 16) *RLS* 340<sup>56</sup>: fol. 47ra-47va
- 17) *RLS* 343: fol. 81va-vb
- 18) *RLS* 344: fol. 81vb-82ra
- 19) *RLS* 350: fol. 96va-97va
- 20) *RLS* 351: fol. 97va-98ra
- 21) *RLS* 352: fol. 98ra-99ra
- 22) *RLS* 353: fol. 99ra-99va
- 23) *RLS* 354: fol. 99va-100vb
- 24) *RLS* 356: fol. 101rb-101va
- 25) *RLS* 358: fol. 110va-111rb
- 26) *RLS* 364: fol. 117vb-118rb
- 27) *RLS* 365: fol. 118rb-118va
- 28) *RLS* 366: fol. 118va-119ra
- 29) *RLS* 368<sup>57</sup>: fol. 129ra-129vb
- 30) *RLS* 371<sup>58</sup>: fol. 130ra-130va
- 31) *RLS* 393: fol. 163ra-163vb
- 32) *RLS* 394: fol. 163vb-164vb

<sup>50</sup> Incomplet.

<sup>51</sup> Manque la fin.

<sup>52</sup> Manque la fin.

<sup>53</sup> Manque la fin.

<sup>54</sup> Manque le début.

<sup>55</sup> Manque la fin.

<sup>56</sup> Manque le début.

<sup>57</sup> Manque la fin.

<sup>58</sup> Manque le début.

**V – Paris, BnF, lat. 15951, fol. 253va-253vb (RLS 439)**

G. episcopus parisiensis.

*Vidit Ihesus hominem sedentem in theloneo et dixit ei : sequere me.*

Quidam non sequuntur sed potius persequuntur, sicut clerici.

5 Alii circuunt in temporalibus sicut Samson ad molam, de quibus illud : *in circuitu impii ambulant*. Et Ysaie XXII : ponam te sicut pilam, et cet.

Alii sedent et computrescunt in stercorebus uoluptatis.

Alii retrocedunt, facti *retrorsum et non in ante* ; illi scilicet qui *de die in diem* deteriores fiunt.

10 Debemus sequi Dominum natum per humilitatem, similiter patientem, et ad hunc modum de aliis. Ascende ergo in palmam ut apprehendas fructus eius, palmam dico humilitatis, ut habeas gloriam paupertatis, ut diuicias et huiusmodi.

15 *Sequere* eum, qui est non solum uia sed lux et dux uite, qui est uita et rectitudo uite et ueritas et huiusmodi. *Sequere* eum utroque pede, intellectus scilicet et affectus. Hoc est quod dicitur in Euangelio : Petrus et Iohannes *currebant*, id est intellectus et affectus. Vi-  
de ne claudices altero istorum pedum.

253vb

---

2 Matth. 9, 9      4 Samson ad molam] cfr Iudith 16, 21      5 Ps. 11, 9      5/6 cfr  
Is. 22, 18      7 stercorebus uoluptatis] cfr Iohel 1, 17      8 Ier. 7, 24      8/9 Eccli. 5,  
8      11/12 Ascende – eius] cfr Cant. 7, 8      17 Ioh. 20, 4

---

8 facti] facta      16 affectus] effectus

VI – Paris, BnF, lat. 15954, fol. 76va (RLS 495)

G. episcopus parisiensis.

*Volo, Pater, ut ubi ego sum, et cet.*

Iustum est ut familia sequatur dominum suum. Vult ergo Dominus ut ministri sui sint hic sicut et ubi ipse fuit, scilicet in paupertate, modestia et ignominia. Vere inconueniens est dominum ire peditem et seruos equitando, et dominum esse in paupertate et huiusmodi, et serui in deliciis. Vide ergo si discipulus eius es et minister, aut dominus et magister; hoc si sublimius te habes hic quam ipse habuerit, aliter deterior es diabolo, cui suffecit ut esset  
10 *similis altissimo*; tu uero supra uis esse.

Item, inconueniens est esse dominum sicut latronem, seruuum autem sicut regem. Dominus ergo uult familiam suam esse contentam illis ferculis que ipse comedit, nisi forte aliqui sint infirmi. Sed Dominus in abbacia sua bene cognoscit trutannos qui se infirmos fingunt.  
15

Item, sicut seruiens eicitur de domo quando timet uir de uxore, sic nobis temporalia auferuntur.

Item, attende quod quando dominus intrat castrum vel muniti-  
nem in periculo, tenet hostium apertum quousque omnes de fami-  
lia eius intrauerint. Similiter et Christus Dominus celi ianuam  
20 apertam tenet quousque omnes sui intrauerint.

Item, attende quod Dominus uult omnes qui sunt de eius famulis habere de ipsius ferculis, que sunt paupertas, modestia et ignominia. Et reuera male sunt de curia Dei qui nunquam habuerunt  
25 de hiis ferculis.

Item, in securitate et garita penitentie uult Dominus esse omnes suos. Est ergo sensus *uolo, Pater, et cet.*, quasi: oportet ex quo me secundum quod sum homo recepisti in celesti palacio, ut omnes qui de familia mea sunt ibi recipias.

30 Item, uide econtrario de ministris diaboli qui ei seruiunt in luto, latere et palea et huiusmodi, quia cum ipso debent esse.

---

2 Ioh. 17, 24

10 Is. 14, 14

30/31 luto – palea] cfr Ex. 5, 18-19

---

7 in] *bis ser.*

29 familia] *famili a.c.*

30 ministris] *quia add. a.c.*

VII – Paris, BnF, lat. 15964, fol. 245rb-246vb (RLS 297)  
et 247rb-248ra (\*298A)

(fol. 245rb-246vb)

G. episcopus parisiensis.

*Gratia Dei sum id quod sum et gratia eius in me uacua non fuit*, ex XV I<sup>e</sup> ad Cor.

De uirtute humilitatis et peste  
superbie tota euangelica lectio  
hodierna personuit, in qua pha-  
riseus ille de iusticia sua et meri-  
tis superbiens publicanum hu-  
mitem aspernatus est, iniustus e  
Dei iudicio reputatus est, publi-  
canus autem per humilitatem  
iustificatus, sicut legitur in  
XVIII<sup>o</sup> Luce: *descendit iustifica-  
tus in domum suam*. In quo uno  
facto ostenditur euidenter quod  
pestis superbie omnia bona,  
quantacumque sint, depascit et  
euacuat et inania reddit penitus,  
ut omnino non habeant nisi ex-  
teriorem quandam et illam per-  
tenuem apparenciam, qua illis  
superbis illudunt eosque delu-  
dunt, dum ea uere sanctitatis  
merita falsissime opinantur. Vir-  
tus uero humilitatis omnia re-  
staurat et peccata cum ipsis radi-  
cibus eorum, id est intus, atte-  
nuat et ipsa consumit.

Fuit tamen et alia causa inter  
multas quare phariseus huius-  
modi iniustus apud Deum repu-  
tatus est: quod publicanum il-

(fol. 247rb-248ra)

G. episcopus parisiensis.

*Gracia Dei sum id quod sum*, Cor.  
XV.

5 De uirtute humilitatis et peste  
superbie tota euangelica lectio  
hodierna personuit. Luce XVI.

15 Vide quod pestis superbie om-  
nia bona merita, quecumque  
sint, depascit et euacuat et ina-  
nia penitus reddit, ut omnino  
non habeant nisi exterioriorem et  
pertenuem apparenciam, qua  
apparencia superbis illuditur,  
dum ea uere sanctitatis merita  
opinantur. | E conuerso uirtus  
25 humilitatis omnia restaurat et  
peccata cum radicibus eorum at-  
tenuat et omnino consumit.

247va

30 Attende quod phariseus inius-  
tus a Domino reputatur et pu-  
blicanum, in quo nullam peni-  
tus iurisdictionem habebat, iu-

2/3 I Cor. 15, 10      14/15 Luc. 18, 14

10 est] *om. a.c.*

29 consumit] *om. a.c.*

30/31 iniustus] et iustus

lum, in quo penitus nullam iuridictionem habebat, iudicare  
presumpsit et sententiam condemnationis in eum ferre non  
ueritus est. *Non sum*, inquit, *sicut ceteri hominum*, uelud etiam hic  
publicanus aut non audierat aut  
omnino nesciebat illud apostoli  
in XIII ad Rom.: *tu quis es qui iudicas alienum seruum?* *Domino suo stat aut cadit*. Alias respectu  
condempnationis eius iustas  
causas nos in alio sermone exhortationis de facto isto pertransimus.

Epistolaris lectio hodierna de qua theuma presens | assumpsi-  
mus, tota uirtute humilitatis personat aut resonat, et hoc secundum eius officium, id est interiorum et exteriorum operum. Similiter, et donorum siue bonorum secundum utrumque statum. Vnde et in expositione huius uerbi *gratia Dei sum*, dicitur *id quod sum*, id est apostolus, et gratiam Dei uocat apostolum ipsa expositio. Vnde uidetur mos ecclesiasticus inoleuisse quo se reges et principes catholici siue christiani et prelati Dei gratia se scribunt principes et prelatos. Et utinam uere scribant! Inter exteriores enim gratias diuine munificencie nulla est salubrior, nulla ecclesie sancte graciosior quam bonus princeps

dicare presumpsit et sententiam condemnationis in eum ferre non est ueritus. Contra quem Ro. XIII<sup>o</sup>: *tu quis es qui iudicas seruum alienum?* *Domino suo stat aut cadit*.

Vide quod epistola hodierna tota uirtutem humilitatis personauit.

Vide quod inter exteriores gratias diuine munificencie, nulla salubrior, nulla ecclesie graciosior

---

38/39 Luc. 18, 11      42/44 Rom. 14, 4

---

52/53 secundum] *om. a.c.*

bonusque prelatus. Econtrario uero, nulla Dei maior indignacio, nullus furor eius atrocior quam permissio siue intrusio mali principis malique pastoris et ablatio boni, sicut ipse ait Osee XIII: *dabo*, inquit, *regem in furore et auferam in indignacione mea*. Que enim potest esse maior Dei indignacio aduersus ecclesiam suam quam deoculatio eius et decapitatio? Decapitatio ablatio capitis est, et exoculatio ablatio oculorum quam ipse minatur, Ysa. XXIX: *claudet oculos uestros prophetas et principes uestros qui uident uisiones operiet*. Ista pena est sceleratorum et pro grauissimis sceleribus dampnatorum. Pro grauissimis sceleribus excipit ecclesia huiusmodi capitalem sententiam.

Deinde, que maior ira cogitari potest in grege quam leonibus rugientibus et ursis esurientibus deuorandus expositus est? Sicut legitur Prouerb. XXVIII: *leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem*. Et iterum Eccli.: *uenatio leonis honager in beremo, sic pascua diuitum pauperes*. Iterum Iob XXXIII: *qui facit regnare ypocritam propter peccata populi*. Et iterum Prou. XXVIII: *propter peccata terre multi principes eius*, id est, iuxta

quam bonus princeps uel prelatus. Econtrario nulla maior indignacio, nullus furor atrocior quam intrusio mali principis aut pastoris, 75 Osee XIII<sup>o</sup>: *dabo tibi regem in furore meo*, et cet. *auferam* indignationem meam, scilicet malum.

80 Nulla est maior indignatio Dei aduersus ecclesiam quam exoculatio aut decapitacio, Ysa. XXIX: *claudam oculos uestros prophetas*.

85 Hec est pena sceleratorum et pro grauissimis criminibus aut sceleribus dampnatorum. 90

Que maior ira Dei quam quod grex leonibus rugientibus et ursis esurientibus et huiusmodi deuorandus exponitur? Prouerb. XXVIII: *leo rugiens*, et cet. Et Eccli. XIII: *pascua diuitum pauperes*. Et Iob XXXIII: *propter peccata populi facit regnare ypocritam*.

77/79 Os. 13, 11  
103/104 Iob 34, 30

85/87 Is. 29, 10  
105/106 Prou. 28, 2

98/99 Prou. 28, 15

100/102 Eccli. 13, 23

73 furor<sup>1]</sup> furore *a.c.*      atrocior<sup>1]</sup> attrior *a.c.*

unam expositionem : multi ideo  
principes terre ut ipsi terre sint  
in penam. Huiusmodi ergo ho-  
mines non possunt dicere *gratia* 110

*Dei sum id quod sum*, immo Dei  
furore. Quod si quis dixerit  
quia multi prelati sunt benignis-  
simi in subditos atque suaui-  
mi, ut uideant ipsi cuius sit ista 115

suauitas. Si enim uirgam disci-  
pline in eos non exercent,  
<sunt> sicut formidines, id est  
expauentacula in ortis, baculos  
pastorales defferunt dum pecca- 120

ta inde non feriunt, cum dicat  
Ieronimus : quia latratu canum  
baculoque pastoris luporum ra-  
bies deterrenda est. Quod ira  
Dei sit quod isti regnant, aperte 125

dicit Dominus, III Ysa. : *dabo*,  
inquit, *principes eorum et effemi-  
nati dominabuntur eis*. Et iterum  
in eodem de utrisque quos no-  
minamus : *populum meum exacto-* 130

*res eius spoliauerunt et mulieres do-  
minate sunt eius*. Quid enim est  
prelatus remissus animoque de-  
cidens ac pauidus et ad bestias ui-  
ciorum ac bestialium | hominum 135

inbellis, nisi mulier potius suc-  
cingenda colo et fuso quam bac-  
culo et gladio accigenda? Noli  
ergo scribere Dei gratia prela-  
tum aut missum, sed potius fu- 140

rore eius inplacabili et indigna-

Tales furore et ira Dei sunt  
quod sunt.

Vide quod qui uirgam discipli-  
ne in subditos non exercent  
sunt uelud formidines, id est ex-  
pauentacula.

Ysa. III : *effeminati dominabuntur  
eis*. Et in eodem : *populum meum  
exactores spoliauerunt et mulieres  
dominate sunt eius*.

Potius apti colo et fuso quam  
gladio et baculo accigendi. Talis  
non Dei gratia sed furore impla-  
cabili mittitur, uel potius im-  
mittitur uelut pestis et tormen-

122/124 Latratu – est] HIER., *Epist.*, 69, 8 (CSEL 54, p. 696)  
130/132 Is. 3, 12

126/128 Is. 3, 4

118 sunt] *suppl. om. cod.* formidines] formidinis *a.c.* 124 deterrenda] deter-  
randa 127 eorum] ecclesiarum *a.c.* 134 pauidus] pauido 138 Noli] Nisi  
*a.c.* 141/142 indignacione] dignacione *a.c.*

cione eius immissum ut pestem  
atque tormentum, sicut dicit  
Psalmista: *misit in eos iram indi-*  
*gnationis sue, indignationem et tribu-* 145  
*lationem immissionem per angelos*  
*malos*. Angeli mali debuerunt  
esse angeli boni, prelati mali  
sunt qui debuerunt esse angeli  
boni, sacerdos enim *angelus Do-* 150  
*mini exercituum est*, ut legitur in  
II Malech.

Sunt alii qui gratia hominum et  
fauore prelati effecti sunt. Hic  
non debet scribere uel scribi 155  
Dei gratia, sed hominum gratia.  
Ve illis, quia *quod natum est ex*  
*carne caro est*, Io. III. Et sicut car-  
nalis fauor eos creauit, carnales  
remanent et carnem in ecclesia 160  
Dei multiplicant, spiritum uero  
aut extinguunt aut attenuant,  
quem aut parum aut nichil cu-  
rant. Non attendunt quod eis  
Scriptura dicit in VII Eccli.: *noli* 165  
*ab homine querere ducatum, neque a*  
*principe cathedram honoris*. Isti  
consueuerunt se uocare creatu-  
ras hominum quorum fauore et  
auxilio creatos se credunt, et 170  
reuera creature eorum sunt,  
quia de nichilo effecti. Nichil  
enim erant et nullius momenti  
in eis que Dei sunt quando mul-  
titudine fatuorum in prelati in- 175  
trusi sunt. Sed in tantam inso-  
lentiam inuanuerunt quod se

tum, Psal.: *misit in eos iram indi-*  
*gnationis sue per angelos malos*, id  
est tales prelatos.

Item, alii possunt scribere gratia  
hominum et fauore, et non Dei.  
Vide *quod* qui *natus est ex carne*  
*caro est*, Io. III. Et ideo carnalis  
fauor eos creat, carnales rema-  
nent et carnem in ecclesia Dei  
generant et multiplicant, spiri-  
tum autem extinguunt et atte-  
nuant.

VII Eccli.: *noli querere ab homine*  
*cathedram honoris*. Tales uocant  
se creaturas hominum quorum  
fauore et auxilio prelati effecti  
sunt, et reuera, quia de nichilo  
effecti sunt. Nichil enim erant  
et nullius momenti in eis que  
Dei sunt.

Tales ita euanescunt, quod se  
esse homines obliiti, nichil se

144/7 Ps. 77, 49

150/151 Mal. 2, 7

157/158 Ioh. 3, 6

165/167 Eccli. 7, 4

143 atque] *bis. scr. a.c.*  
158/159 carnalis] *corporalis a.c.*

148 angeli] *quantum a.c.*157 quod] *om. a.c.*



esse homines obliti sunt, nichil esse uident nisi prelatos.  
 uidentes se esse nisi prelatos. Psalm.: *Sciant gentes quoniam*  
 Propter hoc dicit Psalmista: 180 *sunt.*

*sciant gentes quoniam homines sunt.*  
 Ve illis, dicit Deus Osee VIII<sup>o</sup> :  
*ipsi regnauerunt et non ex me prin-*  
*cipes et non cognoui.* Et hoc qui-  
 dem opinione sua, quasi enim 185  
 ex hominibus esset potestas  
 seu dignitas, et per homines  
 illam summo studio quesie-  
 runt huiusmodi homines suis  
 creatoribus, immo suis carni- 190  
 ficibus. Gratiam pro gratia re-  
 tribuere, ut prius hoc ostendi-  
 mus, uolentes, de ipsa Christi  
 sponsa lenocinii gratiam et pro-  
 stitutionis eiusdem gratiam fa- 195  
 ciunt, quemadmodum lenones  
 de propriis uxoribus sodalibus  
 suis prostitutionis gratiam faci-  
 unt. Sic isti lenones ecclesiam  
 Christi polluentem huiusmodi 200  
 amicis suis prostituunt, dum  
 fauore eorum adulteria, id est  
 peccata uel in totis ecclesiis uel  
 in personis ecclesiasticarum, su-  
 stinent. 205

Illi possunt uel scribere uel scri-  
 bi sui gratia esse prelatos. Sed  
 illi possunt uel scribere uel scri-  
 bi Dei gratia se esse prelatos qui  
 similes sunt eis quibus dicebat 210  
 apostolus in XX Actuum: *at-*  
*tendite, inquit, uobis et uniuerso*  
*gredi in quo posuit uos Spiritus Sanc-*  
*tus episcopos regere ecclesiam Christi*

Tales de sponsa propria, id est  
 ecclesia, institutoribus suis le-  
 nocinii et prostitutionis graci-  
 am faciunt, quemadmodum le-  
 nones de propriis uxoribus so-  
 dalibus suis. De fauore enim  
 eorum adulteria ecclesiastica, id  
 est peccata uel in tota ecclesia  
 uel in personis, sustinent.

Econtra uero, bonos ponit | 247vb  
 Spiritus Sanctus regere ecclesi-  
 am Dei, sicut dicitur Act. XX.

181 Ps. 9, 21      183/184 Os. 8, 4      211/215 Act. 20, 28

183 me] *om. a.c.*      187 dignitas] *ex hominibus add. homines] om. a.c.*      189  
 huiusmodi] *bis. scr. a.c.*      192/193 ostendimus] *retribuere add.*

246ra

*quam acquisiuit sanguine.* Isti au- 215  
tem sunt, si fas est dicere, quos  
posuit spiritus malignus in gre-  
ge dominico subuertere ecclesi-  
am Christi. Illos posuit in grege  
Domini Spiritus Sanctus epi- 220  
scopos, quos Dei amor et pietas  
animarum tum in se ipsis tum  
in electoribus ad suscipiendum  
pastorale officium potius | com-  
pulsit quam induxit. 225

Taceo de hiis quos labes symo-  
niaca et lepra Giezi non in labo-  
res et officia pastoralia, non in  
curam animarum quas omnino  
non curant, sed in sterquilinia 230  
emolumentorum temporalium  
demerserunt. Hii enim nec Dei  
gratia nec hominum intraue-  
runt. De omnibus autem hiis  
uno uerbo se expedit ueritas, 235  
Io. X, dicens: *qui non intrat per  
ostium in ouile sed aliunde ascendit,  
fur est et latro.* Et ne dubitemus  
quid erat ostium, statim subdi-  
tur: ostium autem Christus est. 240

Ergo, qui non intrat per Chri-  
stum, fur est et latro. *Aliunde*  
*ascendit* qui muneribus, qui  
fauore hominum, qui uiolencia,  
qui per falsitatem ypocrisis, 245  
quoniam Christus ueritas est, et  
per falsi suggestionem et reuera  
furtiue obtinet quidquid per si-  
militudinem assequitur sancti-  
tatis, ille manifestus fur est et la- 250

Alios autem ponit spiritus mali-  
gnus subuertere ecclesiam Chri-  
sti uel labes symoniaca aut lepra  
Giezi, non in labores et officia  
pastoralia, non in curam anima-  
rum quas omnino non curant,  
sed in sterquilinium temporali-  
um emolumentorum.

Tales non intrant per hostium,  
Io. X, id est per Christum.

*Aliunde* autem *ascendit* qui mu-  
neribus uel fauore uel uiolencia  
uel falsitate ypocrisis, falsi su-  
gestionem intrat.

---

236/238 Ioh. 10, 1

240 ostium – est] cfr Ioh. 10, 9

---

226/227 symoniaca] symonica *a.c.*  
*add. a.c.*

228 labes] lebes

244 uel] pro sceleribus

tro. Vis uidere quod fures et latrones sunt huiusmodi homines et quod iam dampnati atque deputati suppliciis trahuntur, quod ligati portantur ad patibulum? Attende, quia dampnati pro sceleribus suis in quadrigis ligati euehi consueuerunt ad patibulum. Vnde et uulgare illud ridiculum in terra ista insonat 255 quando uident trufatores aliquem sic euehi, ridicule interrogant: quid deliquerat homo iste, quia sic ducitur ad patibulum? Si autem illum ligatum uiderint, iam non ridicule sed serie illum mutilandum seu suspendendum dicunt. Vide quia singule ecclesie singule quadrigae sunt, sicut legitur Cantico- 270 rum VI: *anima mea conturbauit me propter quadrigas Aminadab*. Aminadab interpretatur spontaneus, et significat Christum; quadrigae uero Aminadab ecclesie 275 Christi sunt, que quadripartite euangelice doctrine predicatoribus ad anteriora et eterna per orbem trahuntur. In hiis quadrigis mali prelati ligatis pedibus affectuum insident et alligatis 280 ipsis quadrigis funibus ambicionis, ligatis etiam manibus post tergum dum eas ad anteriora, id est spiritualia et eterna, mouere non possunt. Aperi igitur ocu-

Tales uelud dampnati pro sceleribus suis in quadrigis que ecclesie intelliguntur, Cant. VI quadrigae Aminadab, ligatis pedibus affectuum funibus ambicionis ipsis quadrigis, ligatis

---

271/272 Cant. 6, 11      272/274 Aminadab — spontaneus] HIER., *Interpret. nomin. hebraic.* (CCSL 72, p. 74, l. 10-11; p. 78, l. 14-15 et alibi)

---

258 euehi] euahi *a.c.*

los cordis et uidebis quadrigas  
Aminadab non ab hominibus  
huiusmodi regi, sed potius eos  
in illis portari ligatos atque  
dampnatos patibulis, quia de-  
putatos ad infernale patibulum.

Non aurige sunt huiusmodi  
quadrigarum, quod quidem  
esse uidentur esse exteriora tan-

tum uidentibus; set interiora  
conspicere ualentibus, sicut ma-  
lefactores et scelerati in eis im-  
positi sunt ac religati a carnifici-  
bus suis quos ipsi fautores suos

et amicos et creatores falsissime  
nouerunt. Quasi dicat malefac-  
tor carnificibus qui eum in qua-

driga impositum ligauerunt:  
uos estis qui me exaltastis, uos

estis qui me promouistis, uos  
estis qui me creastis. In tantum  
ergo delirant, ut dampnationem

suam, ligationem | et heuecio-  
nem siue distractionem ad pati-  
bulum promotionem honorifi-

ce nominant, et carnifices pro-  
motores. Aurige esse debuerunt  
quadrigarum huiusmodi, sicut

dicit Helyseus ad Elyam in se-  
cundo IIII Regum: *currus Israel*  
*et auriga eius*. Ve illi qui quadri-

gam cuius auriga et rector esse  
debut, sibi facit patibulare ue-  
hiculum.

Apparet igitur ex hiis que dixi-  
mus et eos fures et latrones iam

etiam manibus post tergum  
dum eas ad eterna mouere non  
possunt, cum magna caterua so-  
norum ad infernale ducuntur  
patibulum.

Tales carnificibus suis dicunt:  
uos estis qui me exaltastis et  
promouistis.

Aurige deberent esse quadriga-  
rum, ex II quarti Regum de He-  
lyseo, eis tamen sibi faciunt pa-  
tibulare uehiculum.

---

316/317 IV Reg. 13, 2

---

291 dampnatos] ligatos *a.c.*  
316 currus] curus *add. a.c.*

300 quos] *om. a.c.*

308 delirant] delitant *a.c.*

patibulis destinatos. Apparet etiam ex alio exemplo. Deprehensi enim in maleficiis, et maxime in crimine infidelitatis aut lese maiestatis, imponi solent in equis facie obuersa ad caudam equi et ligati pedibus, et sic ad carcerem deportari aut supplicium. Equus unus una ecclesia est, sicut ostenditur nobis ex X Zacharie: *posuit eos quasi equum glorie sue in bello*; et Ysa LXIII: *qui eduxit eos per abyssos quasi equum in deserto non impingentem quasi animal in campo descendens*. Et in XXII Numerorum et asina cui insedebat Balaan, et asina cui insedit Christus Dominus, Mathei 340 XXI, populum subditorum, similiter et equi de quibus legitur in VI Apo., diuersos populos significant. Quod autem mali prelati auersi huiusmodi equis, 345 id est ecclesiis suis, auersi insident, ex hoc apparet, quia ad caudas et ad posteriora ecclesiarum, immo ad stercora et gloriam temporalem solummodo 350 respiciunt, ligatis uero pedibus et manibus, ut diximus. Apparet igitur eos pro suis sceleribus iam captos et carceri destinatos. In hoc ergo gloriantur, quod sic 355 insident equis istis et sic portan-

Tales etiam, uelud deprehensi in crimine infidelitatis aut lese maiestatis, equis ecclesiarum facie obuersa ad caudam ipsorum imponuntur, dum solum ad temporalia respiciunt. Ecclesia enim est equus glorie Domini, Zach. X et Ysa LXIII<sup>o</sup>: equus *in deserto non* impingens, et Numerorum XXII, asina Balaam, et cui insedit Christus, Mat. XXI, et Apoc. VI equi diuersos populos significant.

---

333/334 Zac. 10, 3      334/337 rectius: Is. 63, 13-14      338/339 cfr Num. 22, 21      339/340 cfr Matth. 21, 7      342/343 cfr Apoc. 6, 2-8      351/352 ligatis – manibus] cfr Ps. 10, 23; Matth. 22, 13

---

328/331 ad caudam – equus] *om. a.c.*      335 equum] *bis. scr.*      336 inpingentem] *in-*pinguantem

tur ab eis, auersi uidelicet et ligati.

Solet et facies uelari huiusmodi malefactoribus, quod in malis 360

prelatis eciam non omittitur. Inde tibi apparet eos oculos habere uelatos, quod nesciunt se uel trahi uel euehi ad patibulum, alioquin non cum gaudio, non 365

cum gloria et cum tripudio illuc trahi se sinerent, aut potius illuc irent. Velatio figurata est in passione dominica quando et ipse- met, uelata facie, ductus est ad 370

patibulum crucis, sicut legitur Marci XIII. Accidit autem hiis qui uelata facie et auersi equi- tant, ut ipsa antecessio uideatur eis retrocessio, et econtrario. 375

Idem accidit et in hiis qui uelata facie uehiculis euehuntur, ut dum retrocedere se putant, pro- grediantur. Et ita in huiusmodi prelatis, quia progredi et proce- 380

dere se reputant et retrocedunt, *facti retrorsum et non in ante*, sicut legitur Iere. Quod enim repu- tant promotionem, repulsio est,

et quod exaltationem, deiectio 385 est. Ex testimoniis igitur Scrip- ture et apertis dampnationis sue iudiciis, dicere potest unusquis- que eorum: ira Dei *sum id quod sum*, quasi: in hiis uehiculis, in 390  
ista euec|tione per iram Dei po-  
situs sum.

Tales habent faciem uelatam quia nesciunt se trahi ad patibu- lum, quod figuratum fuit in passione Domini.

Et ideo, dum procedere se repu- tant, retrocedunt, Iere XVII: *facti sunt retrorsum et non in ante*. Promotio enim eorum repulsio est et exaltatio eorum deiectio. Ira ergo Dei sunt id quod sunt.

246va

370/371 cfr Marc. 14, 65      382 Ier. 7, 24

368 est] *om. a.c.*      372 Marci] *Mathe a.c.*      381 et] *om. a.c.*

Quod uero sequitur: *et gratia eius in me uacua non fuit*, nullo modo eis congruit qui totam <sup>395</sup>

Dei gratiam, id est totum ecclesiastice dignitatis quam pessime detinent officium, in questum conuertunt, quia omnia ad lucrum temporale faciunt, omnia <sup>400</sup>

uendunt. *Gratia* igitur *Dei* in ipsis uacua est ab ipsa gratitudine seu gratuitate, dum nichil gratis faciunt. Vacua etiam est a fructu dum animabus non fructificant <sup>405</sup>

nec fructum animarum querunt. Et cum ad comedendum atque deuorandum dyaboli corpus instituti esse debeant, illud potius nutriunt atque multipli-

cant. Non solum ex aliis quos exemplis peruertunt, sed etiam ex se ipsis, dum uelud membra pinguissima corpori dyabolico inseparabili coherencia se ad- <sup>415</sup>

iungunt. Et accedit tantis malis intolerabilis monstruositas comedendi. Siquidem dyabolus adeo diffundit fauces eorum et guttura, ut ad decem leucas uel <sup>420</sup> plures passim subditos deuorent in ciuitatibus suis residentes, ut extrema, scilicet dyocesium suarum sacerdotes, exinde depascunt et deuorant. Dyabo- <sup>425</sup>lice sunt fauces et non humane que usque illuc attingunt.

Nunc autem reuertamur ad ipsam spiritualem humilitatem qua de spiritualibus bonis intu- <sup>430</sup> mescere et uane eleuari non sini-

In talibus gracia Dei uacua est qui totam Dei gratiam in questum conuertunt et nichil gratis faciunt dum omnia uendunt. Est etiam uacua a fructu animarum quem non querunt, nec enim animabus fructificant.

Et corpus diaboli, ad quod deuorandum instituti erant, potius nutriunt et multiplicant. Et non solum aliis, sed etiam se ipsis uelud membris pinguissimis ipsum pascunt.

Vide quod talium fauces et guttura adeo distenta sunt, ut ad decem leucas passim subditos deuorent in suis ciuitatibus residentes.

417 monstruositas] menstruositas

421/422 deuorent] deuorarent *a.c.*

mur. Vox est humilitatis atque confessio: *gratia Dei sum id quod sum*, quasi non meritis nec uiribus, quia nec meritis meis michi redditum est tanquam debitum ut sim quod sum. Defectibus uero meis nondum sum quod non sum, quasi defectus et imperfectio mea est. Inicium uero progressus et consummatio ex gracia Dei. Hoc solum uere dicit humilitas. Omnia autem alia falsa. Dum enim pauperem se dicit humilis et ab omni bono uacuum et malis omnibus plenum, falso procul dubio dicit, cum in omnibus hiis econtrario se habeat. Dum uero uerbis suis conditionem aut modum aut causam apponit diuine gratie, procul dubio uerum dicit. Verbi gratia. Si quid sum ex Deo sum, si quid habeo ex Deo habeo, quod sum ex illo sum, talia omnia uere dicit.

Quod autem sequitur: *et gratia eius in me uacua non fuit*, duplex debet esse, immo triplex gratie plenitudo preter essencialem plenitudinem illius que cor humanum ab omni spurcicia culpe mortalis euacuat, illud adeo replens ut locum in eo culpa mortalis non habeat. Triplex ergo est plenitudo, siue ex una plenitudine triplex redundancia. Prima est confessionis siue recognitionis, qua Deo dona sua

Hec est uox humilitatis: *gratia Dei sum id quod sum*, quasi nec meis meritis redditum tanquam debitum nec meis uiribus elaborant, quasi defectus et imperfectio mea est. Inicium uero progressus et consummatio ex gracia Dei.

Attende quod triplex est gratie plenitudo. Prima est confessionis siue recognitionis, qua Deo dona sua confitemur, secundum

246vb

451 apponit] *om. a.c.*



confitemur siue recognosci- 470 illud : *confiteantur Domino miseri-*  
 mus, de qua : *confiteantur Domino cordie eius*, et cet.  
*misericordie eius*. Secunda est gra-  
 tiarum actiones, de qua : *memori-*  
*am habundantie suauitatis tue eruc-*  
*tabunt*. Tercia est fructificatio- 475 est fructificacionis, que de ra-  
 nis, que de radice gratie debet dice gratie debet | excrescere. 248ra  
 exrescere de illis in quibus  
 diuina gratia uacua est, ut ex ea  
 non redundet recognitio diuine  
 bonitatis, nec gratiarum actio 480  
 nec bonorum operum fructus.  
 Propter illud ultimum dicit  
 apostolus in VI<sup>o</sup> II ad Cor : *ex-*  
*hortamur uos ne in uacuum gratiam*  
*Dei recipiatis*. Et in XII ad He- 485  
 breos : *uidete ne quis desit gratie*  
*Dei*. Hii sunt pigri et inhertes  
 qui gratie Dei cooperari nolunt  
 et in Dei talentis negociari re-  
 nuunt, potius eligentes in desi- 490  
 dia paupertatem quam in stre-  
 nuitate diuicias. Aliter se habe-  
 bat apostolus, et ideo dicebat :  
*gratia eius in me uacua non fuit*, qui  
 cum ea uiribus laborauit. 495  
 Oremus Dominum ut gratiam  
 suam nobis donet et illam in no-  
 bis uacua esse non sinat, cui  
 est omnis honor et gloria in se-  
 cula seculorum. Amen. 500

Oremus, et cet.

VIII – Paris, BnF, lat. 12420, fol. 21rb-23ra (\*22A)  
et lat. 15959, fol. 34rb-34vb (RLS 22)

(lat. 12420, fol. 21rb-23ra)

In aduentu Domini.

*Hiis autem fieri incipientibus respice et lenate capita uestra.*

Dicit Dominus ad Iudeos, Ma- 5  
thei XXI<sup>o</sup>: *auferetur a uobis regnum*  
*et dabitur genti facienti fructus eius.*  
Sic et uobis, o popule parisiensis,  
qui non solum celestis doctrine  
uerbo compleuimini, set et ipso 10  
flumine aque *sapientie salutaris*  
ciuitas uestra preterfluitur, ut  
ita loquar. Et ciuitas uestra mo-  
lendinum est in quo Dei fru-  
mentum molitur omne ad 15  
refectionem tocius mundi. Mo-  
litur, inquam, lectionibus et  
disputationibus magistrorum.  
Ciuitas uestra furnus est et co-  
quina in quibus tocius mundi 20  
panis coquitur et cibum prepa-  
ratur. Ve uobis si non habun-  
dancius ceteris reficimini. Plus  
expendit Dominus panis cetero-  
rumque spiritualium ciborum 25  
uel ferculorum pro reficiendo  
populo illius, quam pro multis  
prouinciis reficiendis. Ve uobis  
si adeo | somptuosiestis Domino  
et non estis ei ceteris omnibus 30  
magis in operibus fructuosi.  
Nec enim unam pluuię guttam  
terra recipit, cuius non ipsa

(lat. 15959, fol. 34rb-34vb)

G. episcopus parisiensis.

*Hiis autem fieri incipientibus respice et lenate capita uestra, quoniam appropinquat redemptio uestra.*

21va

3/4 Luc. 21, 28      6/7 Matth. 21, 43      11 Sir. 15, 3

23 reficimini] reficimi  
inoperabiliter fructuosos

30 et] *scripsi*, ut

31 in operibus fructuosi] *scripsi*,

feuetum aliquem reddat Domi-  
 no. Vnde flores rosarum et lilio- 35  
 rum ceterorumque miranda  
 pulcherrimaque uarietas uelud  
 a Dei artificibus et subtilissimis  
 operariis ab herbis et arboribus  
 quasi de trama et stamine pluuiæ 40  
 Domino redduntur. Quid ergo  
 uobis faciendum est? Quam ar-  
 tificiosa et exquisita opera Do-  
 mino debeatis, non dico ex sus-  
 ceptione celestium pluuiarum, 45  
 sed ex inundatione et quasi di-  
 luuio, ut diximus, aque *sapientie  
 salutaris*? Cauete uobis ne simili  
 pene uos obligetis et ne aufera-  
 tur a uobis ista gratia regni Dei, 50  
 hoc est sacre scientie, sicut dicit  
 beatus Gregorius: senescentem  
 mundum, que mala sequantur  
 Dominus denunciat, ut nos ab  
 eius amore Dominus conpescat. 55  
 Vnde et ruinam eius ne ei inimi-  
 camur nobis denuntiat, sic et  
 disconficturam mundi qua in  
 semetipso sibi colliditur et seip-  
 sum ipse confringit et conterit 60  
 nos predocet. Dignum quidem  
 est ut qui cum Deo pacem habe-  
 re noluerit, nec secum habere  
 possit, sicut legitur VII<sup>o</sup> Iob:  
*quare posuisti me contrarium tibi, et* 65  
*factus sum mibimet ipsi grauis?*,  
 quasi ut neque mecum pacem  
 habeam.

Senescentem mundum, que  
 mala sequantur docet ut nos ab  
 eius amore conpescat, et rui-  
 nam denunciat ne ei inimicamur  
 et dissentionem que in se colidi-  
 tur et se conterit et constringit.  
 Dignum enim est ut qui cum  
 Deo pacem habere noluerit, nec  
 secum habere possit, Iob VII:  
*posuisti me contrarium tibi, factus*  
*michimet ipsi grauis*, quasi ut nec  
 mecum pacem habeam.

47/48 Sir. 15, 3  
 (CCSL 141, p. 5)

52/55 senescentem – conpescat] GREG. M., *Hom. in Evang.*, 1, 1, 1  
 65/66 Iob 7, 20

40 trama] *scripsi*, strama

64 Iob] Iop

Attendite quantum bellum unusquisque sanctorum habet quando cum oculis suis et cum auribus et ceteris membris eos dimicare oportet. Hoc est bellum de quo dicitur in XL Iob: *memento belli et non addas ultra quam loqui*. Bellum istud nec

auertunt nec agnoscunt stulti, immo pacem huiusmodi bellum reputant, sicut legitur XIII<sup>o</sup> Sapientie: *uiuentes in magno bello inscientie, tam magna mala pacem appellant*. Pacem enim appellant fatui quod distrahuntur et dilacerantur desideriis et uoluptatibus inmerguntur. Mundus seipsum disconficit, dum non solum homines insurgunt in alios, sed unusquisque in se ipsum.

Quemadmodum in ludo babastellorum alii deiciunt, alii deiciuntur, alii deiciuntur prout uoluntas ludentis fuerit. Sic et de suis plerumque ludit diabolus ut eos collidat inuicem et alium alio deiciat. Sic ludit Dominus et collidens regnum regno, et hoc est quod ipse dicit in LI<sup>o</sup> Ieremie: *collidis mihi uasa belli et ego collidam in te gentes, collidam in te equum et ascensorem eius*, et cet.

De hac ruina et disconfectura mundi gaudere nos iubet Dominus, utpote quia inimicus

Attende bellum quod habent sancti in oculis propriis, auribus et ceteris membris. De hoc Iob XXX: *memento belli et non addas ultra*.

Stulti bellum istud pacem reputant, Sapientie XIII<sup>o</sup>: *et uiuentes in tanto inscientie bello*, et cet. Pacem appellant fatui quod distrahuntur desideriis dilacerantibus et inmerguntur in uoluptatibus. Mundus se ipsum disconficit dum non solum homines insurgunt in alios, sed etiam quisque in se ipsum. Diabolus disconficit suos per uoluntatem, sicut lusor babastellorum. Ludit etiam Deus collidens regnum regno, sicut dicit ipse Ieremie XL: *collidis mihi uasa belli et ego collidam in te*, et cet.

De hac mundi ruina et disconfectura gaudere nos iubet Dominus, quia inimicus eius et omni-

75/76 Iob 40, 27

80/82 Sap. 14, 22

98/100 Ier. 51, 20-21

71 ceteris] et add. 74 Iob] Iop 79 in tanto] bis scr. 81 desiderio] bis scr. 89 in] scripsi, enim 94 collidit] collidat 97 in] om. a.c. 97 LI<sup>o</sup>] XLI<sup>o</sup>

Dei est et omnium ipsius electo-  
rum, adeo ut qui *uolunt ami-*  
*cus illius esse, statim inimicus*  
*Dei constituentur*, sicut legitur in  
III<sup>o</sup> Iacobi. Et in II<sup>o</sup>, I<sup>e</sup> canoni-  
ce Iohannis: *si quis diligit mun-*  
*dum, non est caritas Patris in eum.* 110  
Non est ergo uobis de ruina  
mundi lugendum. Absit enim,  
ut ait Gregorius, ut fidelis quis-  
quam qui Deum uidere deside-  
rat, de mundi percussione 115  
doleat.

*Hiis autem fieri incipientibus*, hoc  
est incipiente mundi ruina et  
Deo de ipso uariis cladibus uin-  
dicante uel uindicare se inci- 120  
piente, respicite, quia de igne  
percussione lucerna uobis a  
Deo incensa est. Percussio enim  
omnis et tribulatio lucerna est,  
sicut legitur Ysaie XXVIII<sup>o</sup>: 125  
*sola uexatio dabit auditui intellec-*  
*tum*. Per illam enim et quid su-  
mus et quid fecimus et quid ipse  
mundus sit, cuius et finis et  
fructus ruina est, euidenter 130  
agnoscimus. In pace enim pros-  
peritatis quis est? Qui peccata  
sua agnoscat?

*Respicite*, inquit. Non solum  
nos ipsos debemus respicere, 135  
sed et circumquaque. Non enim  
sufficit nobis de nobis solum  
gerere sollicitudinem. Si uides  
piscantem in uiuario domini tui

um electorum, adeo ut qui *uolue-*  
*rit amicus eius esse, statim inimicus*  
*Dei constituitur*, Iacobi III; Io-  
hannis II: *si quis diligit mundum,*  
*non est ueritas Dei in eo*, non est  
ergo dolendum. Augustinus:  
absit enim ut fidelis quisque qui  
Deum uidere desiderat, ut de  
mundi persecutionibus doleat.

*Hiis autem incipientibus*, scilicet  
mundi ruina, respicite | quasi de 34va  
igne persecutionis que lucerna  
est, Ysaie: *sola uexatio dabit intel-*  
*lectum auditui*, quod apparet in  
infirmis et huiusmodi. In  
pace uero uix quis peccata sua  
recogitat.

Respice non solum te ipsum,  
sed etiam circumquaque, scili-  
cet sollicitudinem age pro aliis.  
Si uides piscari in uiuario, id est  
in parrochia Domini tui, uillas  
ardere, thesauros furari et

105/107 Iac. 4, 4    109/110 I Ioh. 2, 15    112/116 Absit – doleat] GREG. M., *Hom.*  
*in Evang.*, 1, 1, 3 (CCSL 141, p. 7)    126/127 Is. 28, 19

119 Deo] *scripsi* Deum

125 XXVIII<sup>o</sup>] XXVI<sup>o</sup>

secularis, aut uenantem in fore- 140 huiusmodi et non clamas, reus  
 sta eius aut garannia eius, si ui- eris periurii, immo reatu fidei.  
 des incendium domus aut uille  
 eius, si asportari a furibus uel  
 raptoribus res illius et non cla-  
 maueris ei aut custodibus suis il- 145  
 lud denunciaueris, reus es periur-  
 rii erga eum, et omnia que sub  
 ipso habes merito amisisti.  
 22ra Quanto | forcius igitur si similia  
 dampna, immo incomparabili- 150  
 ter maiora quia spiritualia, Deo  
 irrogare conspexeris et tacueris,  
 execrabilius periurium incur-  
 risti, hoc fidei reatum incurristi  
 et maiori pene te merito subie- 155  
 cisti. Viuarium Domini Dei tui  
 parrochia est in qua es, aut etiam  
 quecumque uicina parrochia.  
 Vides in ea laqueos infernalium  
 uenatorum tentos, sagenas dis- 160  
 tentas piscatorum infernalium,  
 hoc est meretrices – hee enim  
 sunt laquei demonum et sagene,  
 sicut legitur Ecclesiastes VII<sup>o</sup>  
 quod inquit de muliere: *laqueus* 165  
*uenatorum est*, subaudis infernali-  
 um, *sagena cor eius, manus eius uin-*  
*cula*, in hoc uiuario de aquis bap-  
 tismatis gratiarum et doctrina-  
 rum pisces ad Dei mensam 170  
 oriuntur et nutriuntur, ipsa par-  
 rochia foresta siue garennia est,  
 in qua omnem piscationem et  
 uenationem sibi retinuit Domi-  
 nus, in qua per predicatorum et 175  
 doctores solus uult uenari et pi-  
 scari –, uides agmen uenatico-  
 rum canum infernalium, hoc est

Remoue laqueos et sagenas dia-  
 boli qui sunt meretrices, Eccl.  
 VII: *laqueus uenatorum et sagena*  
*cor eius, et manus eius uincula*. De  
 uiuario baptismi et doctrine pis-  
 ces ad mensam Domini hau-  
 riuntur in foresta seu garennia  
 sua, scilicet parrochia. Omnem  
 piscationem seu uenacionem  
 sibi retinuit Dominus, et tu ui-  
 des agmen canum infernalium,  
 id est multitudinem agapetarum  
 discurre, et domino uel custo-  
 di, scilicet episcopo uel sacerdo-  
 ti, denunciare dissimulas?

multitudinem uetularum agapetarum, in hac foresta uel gar- 180  
nea † † † et istud Domino uel  
eius custodi, id est sacerdoti uel  
archidiacono uel episcopo, de-  
nunciare dissimulas? Nullate-  
nus dubites infidelitatis te in- 185  
currisse reatum, nisi forte alias  
in istam diabolicam uenationem  
uel piscationem curaueris impe-  
dire. Canes diaboli uenatici sunt  
uetule agapete que ei capiunt 190  
animas muliercularum quas de-  
uoret. Ipse sunt fures uasa Do-  
mini sacratissima de thesauris  
domus eius, id est ecclesie, as-  
portantes. O christiane, ne putes 195  
te esse fidelem Domino si talia  
uidens emendare neglexeris,  
nec plene fuisse confessum pec-  
cata tua, si illud neglexeris con-  
fiteri. 200

*Respicite*, inquit, *et leuate capita*  
*uestra*. Leuate primum ut longi-  
us uidere possitis, ipsa scilicet  
extrema terre, hoc est terrene fe-  
licitatis et glorie, ut attingat sa- 205  
pientia uestra *a fine usque ad fi-*  
*nem*; *gens*, | inquit Dominus in  
XXXII<sup>o</sup> Deuteronomii, *absque*  
*consilio et sine prudentia, utinam sa-*  
*perent et intelligerent*, et cet. Qui 210  
remotissima uult uidere, neces-  
se est ut eleuet capud.

Leuandum etiam est capud, id  
est cor, de sterquilinio tempora-

Pro certo infidelis es, nisi huius-  
modi uenationem aut piscatio-  
nem, si potes, impediās. Agape-  
te canes sunt huiusmodi et fures  
uasa Domini sanctissima de the-  
sauris domus eius, id est eccle-  
sie, asportantes, si huiusmodi  
non impediūisti conficere.

*Respicite*, inquit, *et leuate capita*  
*uestra*, ut longe *a fine usque ad fi-*  
*nem* terre ac felicitatis et glorie  
uidere possitis. Narra de Saladi-  
no qui sudarium suum omnibus  
ostendi fecit, dicens quod de  
omnia gloria sua tantum porta-  
ret, Deut. XXXII: *gens absque*  
*consilio est*, et cet.

Leuandum est capud, id est cor,  
de sterquilinio, ubi iacet quan-

206/207 Sap. 8, 1      208/210 Deut. 32, 28-29

181 *lac. hab.*  
*a.c.*

187 istam] et *add.*

192 Ipse] Ipe

202 primum ut] *om.*

lium ubi iacet. Vbi enim amat et 215 do inde cogitat. Ve illi qui non cogitat, ibi iacet. Inde leuares obulum, miser, unde non uis leuare cor tuum? Leuandum est capud et in celo figendum, id est cor, ut ibi in tuto sit, quem 220 admodum rustici dicunt de luna, quia quamdiu adeo in alto erit, non rodet inde canis. Si cor tuum in celum fixum fuerit, serpens ille sensualitatis quo circumuolutus es illud mordere non poterit. Si sentis morsuram huiusmodi serpentis, id est frixuram concupiscentie carnis, cor tuum prope terram esse non 230 dubites, alibi enim serpens mordere non potest neque ad celum usque pertingere. Leuandum etiam est caput cordis ut terram et terrena omnia de longe pro- 235 spiciat, alioquin fallitur. Quanto enim magis a longe terrena omnia atque peccata prospiciuntur, tanto melius uidentur et de eis ueracius iudicatur. 240 Econtrario uero se habent in spiritualibus atque celestibus, quia non nisi de prope dignosci et diiudicari ualent. Propter hoc dictum est in XXXIII<sup>o</sup> Ysaie: 245 *oculi eius terram cernent de longe*. Merito de longe, quia si de prope fallerentur.

*Leuate*, inquit, *capita uestra*, hoc est, secundum Gregorium, ex- 250 *ilarate corda, quoniam appropinquat redemptio uestra*. Pretermittimus illud ex industria, quia re-

leuat cor unde leuaret obolum. Leua in celum, ne serpens carnalitatis quo inuolutus es pungere uel mordere possit. Vnde dicitur de luna quod canes non comedent.

Si morsuram sentis, prope terram te esse non dubites.

Leua ut a longe terrena et peccata prospicias, alioquin falleris. Quanto a longe prospiciuntur, tanto ueracius de eis iudicatur, et econtrario in spiritualibus.

*Leuate*, inquit, *capita uestra*, hoc est, secundum Gregorium, exhilarate corda, et hoc quia appropinquat redemptio uestra. Hic est filius Dei quem elemosi-

246 Is. 33, 17      250/251 exilarate corda] GREG. M., *Hom. in Evang.*, 1, 1, 3 (CCSL 141, p. 6)      251/252 Luc. 21, 28



dempcio electorum Dei Filius  
est, quem Dei pietas siue miseri- 255  
cordia tamquam celestis elemo-  
sinaria pro redemptione capti-  
uorum uendit et morti tradi-  
dit, propter quod dicit in Psal-  
mo: *redemptionem misit Dominus* 260  
*nus populo suo*, non habenti scili-  
cet unde se redimeret. Magnifi-  
cum opus pietatis reputatur in  
abbaciis si thesauros pro re-  
dempcio captiuorum uendi- 265  
derint. Quantum ergo admiran-  
dum est, quantisque laudibus et  
gratiarum accionibus prose-  
quendum quod Deus Pater uni |  
genitum suum karissimum 270  
pro redemptione nostra uendi  
uoluit et morti tradi!

Prosequamur illud, quod mun-  
di ruinam signum est certissi-  
mum aduentus eterni iudicis ad 275  
liberationem suorum de mundo  
isto, in quo uelud <in> carcere  
captiui tenentur. De ruina ergo  
carceris exultatio debet esse cap-  
tiuis, et de nostra tribulatione 280  
nobis esse debet exilaratio cor-  
dium, quia ipsa tribulatio re-  
demptio nostra est. Tribulatio  
enim penitentialis proprie diui-  
cie sunt. Illa enim nobis debetur 285  
debito, sicut legitur Prouerbio.  
XIII<sup>o</sup>: *redemptio uiri* proprie  
*diuicie*. Memento igitur te esse  
in carcere aut penitentie iam,  
aut futurum esse in carcere pur- 290

naria celestis, id est pietas uel  
misericordia, pro redemptione  
captiuorum uendit, unde: *re-  
demptionem misit Dominus populo*,  
et cet. Magnum reputatur in ab-  
baciis si hoc de temporalibus  
fiat. Quanto magis quod Deus  
fecit!

Prosequamur illud. Quia mun-  
di ruina certum signum est ad-  
uentus eterni iudicis ut suos de  
carcere isto, id est de mundo  
ubi quasi captiui tenentur, libe-  
ret. De ruina igitur carceris ex-  
ultatio debet esse captiuis, et de  
tribulatione nobis cordium ex-  
hilaratio, quia redemptio nostra  
est et proprie penitentialis, que  
nobis debetur debito, Prou.  
XIII: *redemptio uiri* proprie *diui-*  
*cie*.

260/261 Ps. 110, 9

287/288 Prou. 13, 18

277 in] *suppl. om. cod.*

279 captiuis] captiui

gatorii, et redemptionem, id est tribulationem, inmitti tibi a Domino. Quis captius non gaudeat si quis ei redemptionem suam afferat? Certum est quia 295 penitentia redemptio est omnium Dei captiuorum. Nichil enim amplius a nobis Dominus exigit quam † † † soluere gratis.

Plerumque renuimus † † † ex- 300 torquere uult tribulationibus.

Mirabiliter et miserabiliter miser est qui precium sue redemptionis exsoluit, et ultra precium, et tamen captus manet in carce- 305 re, hoc est qui flagella presencia inuitus sustinet et inde irascitur aut murmurat. Poterat autem se

absoluere flagellibus presentibus si ea tanquam bona data 310 amantissimi Patris cum gaudio et gratiarum actione susciperet.

Nichil enim soluis inuitus, sed pocius a Deo rapitur et extorquetur ui. Non est hec pacien- 315 cia, sed pocius passio passionaria flagellorum. Sic et cum iniurias et contumelias pateris ab

hominibus, aggaude tanquam redemptioni tue, et ipsis perse- 320 quentibus gratias age tanquam tuis redemptoribus qui apud Deum pro te se debitores constituunt pro debitis tuis, si ex

amore Dei quod in te peccant il- 325 lis dimiseris. Et habes de hac dimissione | litteras euangelii patentes et debitorum compensa-

Scias te futurum necessario in carcere purgatorii, nisi penitentiae redemptionem tibi Dominus | mittat. Quis non gaudeat de redemptione sua? Certum est quod penitentia est redemptio omnium captiuorum.

34vb

Ve illi qui precium redempcionis et forte plus exsoluit, et tamen captius remanet, hoc est qui de flagellis et huiusmodi irascitur.

Omnibus tribulationibus aggaude tanquam redempcionis tue, et gratias age persecutoribus qui pro te debitores se constituerunt. Si ex caritate eis dimiseris, et habueris litteras euangelii ubi appensus fuit pro sigillo ipse Filius Dei pro testificatione et confirmatione

22vb

299 *lac. hab.*300 *lac. hab.*319 hominibus] uel *add.*

328/329 compensa-

tione] consensione

tionem, ubi dicitur: *dimittite et dimittetur uobis*, in VI<sup>o</sup> Luce. Litteris hiis appensum est sigillum et *ymago Dei inuisibilis*, id est Christus Dominus, sicut dicitur I<sup>o</sup> ad Colossenses. Ipse est character et *figura substantie* Dei Patris, sicut legitur in I<sup>o</sup> ad Hebreos, qui pro testificatione et confirmatione euangelii cruci appensus est.

Ex amore igitur tolerande sunt presentes tribulationes. Qui enim ex solo timore eas tolerat, non uidetur habere apud Deum gratiam uel meritum. Quemadmodum qui metu tempestatis merces in mare proicit non habet gratiam uel meritum apud mare, sic neque apud Deum qui solo metu infernalis patibuli aut bona agit aut mala dimittit. Sicut ergo rustici transeuntes iuxta patibulum, quod uulgo gibetum dicitur, gratias ei agunt ludendo et inuicem iocando pro eo quod aperto hostio dormiunt, pro eo quod integrum habent numerum suorum pecorum et armentorum, dicentes: tu es qui custodis nos et armenta nostra et peccora, sic gratias posset Dominus agere patibulo infernali pro bonis que huiusmodi homines faciunt et malis que dimittunt. Stultissimi ergo sunt qui precium sue redemptionis, ubi dicitur: *dimittite et dimittetur uobis*, in VI<sup>o</sup> Luce. Litteris hiis appensum est sigillum et *ymago Dei inuisibilis*, id est Christus Dominus, sicut dicitur I<sup>o</sup> ad Colossenses. Ipse est character et *figura substantie* Dei Patris, sicut legitur in I<sup>o</sup> ad Hebreos, qui pro testificatione et confirmatione euangelii cruci appensus est.

Ex amore tolera, aliter non haberes apud Deum gratiam uel meritum, sicut nec mercator qui solo timore merces in mare proicit, scilicet qui in metu infernalis patibuli bona facit uel mala dimittit; sed gratie agentur patibulo, sicut faciunt gibeto eo quod securi sunt ipsi et sua. Maledicti qui se non solum non liberant sed magis se obligant murmurantes, id est blasphemantes.

329/330 Luc. 6, 37

332 rectius: I Col. 1, 15

335 Hebr. 1, 3

329 dimittite] dimittite  
ses] Colonenses329 affixus] *bis. scr.*333 I<sup>o</sup>] II<sup>o</sup>

334 Colossen-

cionis soluunt et in nullo se liberant. Dementes autem qui non solum se non absoluunt aut liberant, set et maioribus debitis se obligant. Hii sunt qui flagella 370 paciuntur inuiti et murmurant et blasphemant.

*Lenate* igitur *capita*, dicit Dominus, id est exilarate corda, *quoniam appropinquat redemptio uestra*, 375 siue ex mundi ruina per aduentum iudicis, siue ex tribulationibus per exolutionem precii penitentialis, siue per reconpensationem remissionis, sicut diximus, uel quia desideria carnalia *militant aduersus animam* uelut quidam diaboli exercitus, sicut legitur in II<sup>o</sup>, I<sup>e</sup> canonice Petri.

Tribulationibus autem et pressuris, que utique inmittuntur a Deo uelut lapidibus grandinis, | huiusmodi diabolicus exercitus conteritur, quemadmodum Dominus fecisse legitur in X<sup>o</sup> Io- 390 sue cum quinque reges Amorreorum oppugnabant Gabaon, quando *misit Dominus super eos magnos lapides de celo, multoque plures lapidibus grandinis mortui sunt*, 395 *quam quos gladio percusserant filii Israel*.

Contraria siquidem contrariis curantur, sicut legitur Eccl. XI<sup>o</sup>: *malicia*, id est tribulatio, *unius bore obliuionem facit maxime luxurie*. Tanquam igitur a

*Lenate* igitur *capita*, id est exilarate corda, dicit Dominus, *quoniam appropinquat iudicium suum ex mundi ruina per aduentum iudicis siue ex tribulationibus per exsolutionem precii penitentialis siue per reconpensationem*, ut diximus. Vel quia carnalia desideria que *militant aduersus*, id est uelud dyabolicus exercitus, I Petri II, qui conteritur a Deo tribulationibus inmissis uelud *lapidibus grandinis*, X<sup>o</sup> Iosue.

Contraria contrariis curantur, Eccli. X: *malicia unius bore*, et cet., id est tribulatio. Tanquam ergo succursum a Deo missum excipe, quia nichil melius exer-

382 I Petr. 2, 11      393/397 Ios. 10, 11      397/398 contraria – curantur] BOET., *In Topic. Cic.* (PL 64, col. 1065B)      399/401 Eccli. 11, 29

Deo missum tibi succursum, citum diaboli conterit. Recte  
 tanquam lapides grandinis a ergo dicit: *lenate capita nostra*, id  
 Deo missos te dimicante tribu- est exhilarate corda pro hiis, si-  
 laciones excipe. Nichil enim <sup>405</sup> cut moris est obsessis, prelianti-  
 melius conterit maliciam istam bus et captiuis.  
 diabolicam, hoc est exercitum  
 desideriorum carnalium. Recte  
 ergo dicit *lenate capita nostra*, id  
 est exhylarate corda in his tribu- <sup>410</sup>  
 lationibus et pressuris. Nec so-  
 lum cum iam sunt aut preterie-  
 runt, sed ab inicio statim ut inci-  
 piunt, quasi de uiso succursu  
 uobis celitus misso, exhylarate <sup>415</sup>  
 corda, sicut moris est obsessis et  
 preliantibus et captiuis.  
 Oremus ut nos aduentum suum Oremus, et cet.  
 sic preparet, quatinus ipsum leti  
 iudicem uideamus, cui est om- <sup>420</sup>  
 nis honor et gloria in secula se-  
 culorum. Amen.

410 exhylarate corda] GREG. M., *Hom. in Evang.*, 1, 1, 3 (CCSL 141, p. 6)  
 exhylarate corda] GREG. M., *Hom. in Evang.*, 1, 1, 3 (CCSL 141, p. 6)

**IX – Paris, BnF, lat. 15959, fol. 62rb-62va (RLS 25)  
et fol. 62va-63ra (RLS 26)**

(fol. 62rb-62va)

G. episcopus parisiensis.

*Quid existis in desertum uidere?  
Arundinem uento agitatam?*

Peccator comparatur arundini propter tres proprietates ipsius. Concupiscentia enim carnis lutosa et limosa radix est arundinis. Concupiscentia oculorum, id est auaricia, est uacuitas ipsius. Superbia uite ad uentilationem cacuminis ipsius refertur. Vide quod luxuriosus radicem cordis, id est uoluntatem, fixam habet in luto luxurie, que est lectus et dormitorium diaboli. Iob XL: *in secreto calami dormit*, et cet., quod est radix lutosa luxurie. Huiusmodi lectum mollem preparant luxuriosi diabolo cum nichil duricie uel punccionis patiuntur quod dormitionem diaboli inpediat. Duriciam enim ieiuniorum et disciplinarum et huiusmodi a se remouent. Similiter, uerba sapientis, que sunt *quasi stimuli et clauis*, ab eis declinantur a quibus diabolus timet pungi et transfigi. Cauent etiam diabolo a strepitu clamorum qui sunt contra peccatum. Vnde illud: *non est clamor in plateis eorum*. A luce etiam cauent ei que est inpedimentum

(fol. 62va-63ra)

G episcopus parisiensis.

*Quid existis in desertum uidere?  
Arundinem uento agitatam?* Mathei XI.

5 In hoc uerbo *mundus qui in maligno positus est* et unusquisque reprobis congruenter describitur. Vult enim intelligi omnem reprobum similem esse arundini uento agitate et insuper totum mundum, qui in tres partes diuiditur secundum Iohannem: *quicquid est in mundo est aut concupiscentia aut superbia uite aut concupiscentia oculorum*. Per concupiscentiam carnis intelligitur lutosa radix arundinis, per superbiam uite uentilationem cacuminis arundinis, per concupiscentiam oculorum, id est per auariciam temporalium, uacuitatem ipsius hastilis. Item, <reprobis> omnis radicem cordis, id est uoluntatem, habet in luto luxurie, dum eo requiescit diabolo uelut in lecto sibi apte parato. Non enim in clamoribus excitatum predicationum, nec punccionibus penitentiae aut recondicionis peccatorum, nec stillicidio lacrimarum a lecto expellitur. Nec sufficit luxuriosis huiusmodi quietem dia-

62vb

2/3 Matth. 11, 7  
Eccle. 12, 11

5/6 I Ioh. 5, 19  
31/32 Ps. 143, 14

13/15 I Ioh. 2, 16

16 Iob 40, 16

26

16 calami] scribi *add. a.c.*

22/23 reprobis] *suppl. om. cod.*

dormitionis. In occulto enim faciunt opera luxurie. Nec sufficit 35  
eis ista facere diabolo, sed ad delicias soporis adiciunt cantilenas et musicas suauitates. Diabolus enim excitatus pulsacione tribulacionis aut clamore predicacionis plerumque ad amatorias suauitates et cantilenas et huiusmodi redit in soporem. Pannis etiam preciosis lectum diaboli, id est corpora sua, ornant, ita ut 45  
sepulcra sanctorum uideantur; pocius autem sunt feretra | mortuorum que solent ornari magnificencius quam uiuorum. Item, in talibus etiam habet diabolus refectarium in uentre et gula, et dicit se pascere 'haute-  
mant'; diabolus enim pascunt. Filius enim prodigus pascebat porcos infernales, 55  
Luce XV. In talibus non habet diabolus capitulum nec habere uult. Hoc enim est ei odiosius inter omnes officinas abbacie, sicut idem diabolus 60  
respondit cuidam monacho, quia ibi leditur diabolus, fustigatur opprobriis et contumeliis afficitur.

Item, uide quod medium calami 65  
lignum uidetur solidum, sed pocius saccus est uel 'pocha'. Ita cor auari. Est enim saccus sem-

bolo seruare, sed ad delicias soporis adiciunt cantilenas; multociens enim excitatus uel pulsacione tribulacionis uel clamore predicacionis et huiusmodi, ad thibias choreales et amatorias cantilenas et huiusmodi recidit in soporem. Item, sericis pannis et preciosis ita exornantur lectuli diaboli, id est luxuriosorum corpora, ut non diabolus ibi iacere uideatur, sed aliquis ex sanctis apostolis siue martiribus. Item, in huiusmodi habet refectarium suum. Dum enim se pascere existimant, demones pascunt, Luce XV ubi filius prodigus pascebat porcos, subintelligitur infernales. Capitulum uero numquam <uult> habere diabolus, quod reuellasse dicitur cuidam monacho quod inter officinas claustrales nullam magis oderat quam capitulum, quia in eo cedebatur et fustigabatur et obprobriis et contumeliis affligebatur.

Medium arundinis cor auari est. Videtur enim lignum sed pocius est saccus. Sic cor auari saccus est diabolicus semper uacuuus.

54/56 cfr Luc. 15, 15

34 seruare] sequare *a.c.* 40 aut] ac ut *a.c.* 48/49 magnificencius] solent ornari  
*add. a.c.* 50/51 filius] filius 51 refectarium] refectarium *a.c.* 53 uult]  
*suppl. om. cod.* 54 quod] reuelaret *add. a.c.* 66 lignum] scripsi, iugum 68  
Est enim] enim est *a.c.*

per uacuu et qui nunquam impletur. Ecclesiastes V: *auarus* 70 *non implebitur pecunia*. Et Luce I: diuites dimittuntur inanes. Et Agg. I<sup>o</sup>: *misit eas in saccum pertusum*. Auarus enim ad modum calami uacuu et adeo conclusus 75 ut nichil boni, inquam nisi per uiolenciam perforetur, intrare potest. Diuicie tribus de causis non possunt implere cor auari. Primo quia uanitas sunt, Ecclesiastes I: *non implebitur oculus uisu*, et cet. Secundo quia humanum non est natum impleri talibus, set sola *gratia et ueritate*, Iohannis I; sicut econtra bursa 85 non potest impleri hiis set pecunia. Tercio quia nichil implet locum nisi illum in quo ponitur. Pecunia autem in bursa ponitur, non in corde. 90

Suprema pars calami est uentilatio superbie. Et ita peccator quasi fecit tres partes de se et abacie infernali totaliter se ligauit. Vide quod de superbis 95 duo uenti, scilicet detraccionis et adulacionis, miserabiliter ludunt. In hiis, id est in superbis, quasi in lecto suo agitur diabolus ut dormiat, quemadmo-100 dum paruuli in cunabulis. Isti uenti bona opera eorum distribuunt et dispergunt, et ad modum arboris uento uane laudis

Medium calami uacuu est, sed nisi perforetur aut confringatur nichil inde exire potest nec aliqua gratia introire. Cor auari tribus de causis non potest impleri diuiciis. Prima est quoniam ille uanitas sunt, Ecclesiastes I. Secunda est quia non est natum cor humanum impleri talibus, sola enim gloria uel gratia impleri natum est, Iohannis I: *plenum gratia et ueritate*. Tercia <est quia> quod nichil est non implet aliquid, nec minor est demencia si pecuniam in cor tuum ponere uolueris quam scilicet sapientiam in bursa.

Suprema pars calami uentilatio est et exagitatio mundane potestatis.

70/71 Eccle. 5, 9

72 cfr Luc. 1, 53

73/74 Agg. 1, 6

81/82 Eccle. 1, 8

84 Ioh. 1, 14

73 Agg.] *scripsi*, Augustinus  
quia] *suppl. om. cod.*

76 boni] *om. a.c.*

Secunda] Secundo

81 est



concussi et huiusmodi, bonis 105  
 omnibus excutiuntur. Non igitur eis gratie agende sunt, set uento. Vide quod de miseris animabus quasi colos sibi facit diabolus, quas lanugine uel stu- 110  
 pa temporalis uanitatis obuoluit produ-  
 cens inde fila turpium cogitationum, et inde uestem sibi textit in perpetrando et orditur in deliberando. Pocius fac te co- 115  
 lum diuine sapientie que est optima filatrix, Prouerbiorum ultimo. Similiter, de arundinibus peccatorum facit diabolus calamos ad scribendas litteras suas. 120  
 Lingua enim hominis prauus suggestoris calamus diaboli est quo tristitia in corde peccatoris scribitur.

Oremus, et cet.

Sicut de arundine fiunt coli ad filandum, sic de miseris animabus colos sibi facit diabolus quas lanugine uel stu- 110  
 pa temporalis uanitatis obuoluit, inde produ-  
 cens filis siue fila longa turpium cogitationum de quibus postmodum telam orditur, quam textit in perpetratio-  
 ne peccatorum. Contra istam filatricem dicitur de bona filatrice, Prouerb. ultimo: *manum suam misit ad forciam et digiti eius apprehenderunt fusum*. Item, uide quod de arundinibus fit penna ad scribendum. Facit igitur diabolus de huiusmodi calamos ad scri- 125  
 bendum litteras suas, secundum illud: *lingua mea calamus scribe*, et cet. Ita enim uetule conciliantes turpitudinum et alii suggestores malorum linguas suas, calamum 130  
 faciunt diabolo.

Oremus ut nos a malis proprietatibus | harundinis immunes faciat et in bonis suis ditet et impleat *qui est benedictus in secula seculorum*. Amen. 135

63ra

115/157 cfr Prou. 31, 19  
 31; Rom. 1, 25

119/121 Prou. 31, 19

126 Ps. 44, 2

134 II Cor. 11,

112 fila] filia *a.c.*

127 conciliantes] concicantes *a.c.*

G. episcopus parisiensis.

*Milicia est uita hominis super terram*, Iob VII.

Hic notanda sunt quatuor. Primum est ex quibus debent fieri siue qui sunt milites, scilicet qui ducunt uitam hominis, non pecu-  
dis, non leonis per ferocitatem et superbiam, non ursi per gulositatem, non lupi per rapacitatem, non porci per luxuriam et huiusmodi. Et quere de diuersis generibus pecudum in illo uersu super psalterium: *usquequo indicatis iniquitatem et facies peccatorum sumitis*. Item, dicit *hominis*, non pueri, de quo dicitur: *maledictus puer centum*  
10 *annorum*, non mulieris et effeminati.

Secundum est quod debent esse liberi et expediti, non serui uel latrones incarcerati pro forefacto suo sub terra, unde dicit: *super terram*, non sub terra. Et de hac seruitute quere in illo sermone *Qui facit peccatum, seruus est peccati*.

15 Tercio est qualiter debet esse preparatus bonus miles in armis et equo, et quod non debet ferre equum suum sed ferri ab equo. Vnde dicit: *milicia est uita hominis super terram*, non sub terra. De armis et de equo quere in predicto sermone immediate, scilicet *Labora sicut bonus miles Christi*.

20 Quartum est qualis debet esse bonus miles, siue quid debet agere. In quo notantur multa. Primo debet esse prudens et astutus et euigilatus, ut possit cognoscere temptationes diaboli et eis resistere. Vnde dicit *milicia est uita hominis*, id est rationem habentis. Alia autem littera habet *temptacio est uita hominis super terram*. Temptat  
25 autem diabolus multis modis.

Primo temptat diabolus per motum carnis paruum, sicut latro qui parum pulsatur ad hostium uel fenestram domus, et gallice ‘clique-  
tete’ ad temptandum utrum aliquis sit qui uigilet uel omnes dormiant. Et cum nullus se mouet nec respondet, tunc secure intrat.  
30 Sed si aliquis uiriliter respondeat: quis est illuc? et conuocet et euigilet familiam totam, tunc fugit statim. Vigiles nostri, qui debent esse quasi excubie in domo nostra, sunt timor et amor qui dicunt: *resistite diabolo* pulsanti uel ad portas oculorum ut fatue respiciamus, uel ad portam oris ut fatue loquamur, uel cordis ut fatue cogitemus. Et hoc est quod dicitur I Petri: *resistite diabolo et fugiet a*  
35

2 Iob 7, 1      8 Ps. 81, 2      9/10 Is. 65, 20      14 Ioh. 8, 34      18/19 II Tim. 2, 3  
23/24 Vnde – terram] cfr GUILLELM. ALVERN., *De temptationibus et resistentiis*, cap. 1, col. 294a      33 Iac. 4, 7      35/36 rectius: Iac. 7, 7; cfr I Petri. 5, 9

5 non<sup>1</sup>] scripsi, ut

*uobis*. Sed nota quod in maximo periculo sumus et de facili iugulamur si non sint in domo iste excubie timor et amor, uel si dormiant sompno pigricie, de quo Za. VI: *discurre, festina, suscita amicum tuum ne dederis sompnum oculis tuis*, et Salomon: *usquequo piger dormis*, et cet., uel etiam si intendat ad aliud, ut ad ista mundana. Debent autem timor et amor totam familiam uirtutum conuocare et quasi euigilare.

Secundo temptat diabolus sicut lecatore qui mittit 'la richaut', scilicet uetulam aliquam ad sponsam alicuius ut eam corrumpat, que sponsa, cum non uerberat 'la richaut' nec dure respondet sed tacet et audit benigne et molliter loquitur, cum hoc audit lecatore a uetula 'orloche' dicit: 'bene habebimus negocium, bene factum est'. Quando autem est mala cogitacio de peccato luxurie uel gule, premitit diabolus 'richaudam', id est carnem, et mediante illa alloquitur sponsam Christi, | scilicet animam, quam debet anima sancta uerberare baculo discipline. Quando uero est mala cogitatio de inuidia, uel superbia, uel alio peccato spirituali, tunc in propria persona alloquitur animam diabolus, quem debet anima sancta fugare magno baculo cornuto, scilicet crucis, habendo iugem memoriam passionis Christi. Iohannes Cristostomus in libro quem fecit De laudibus beati Pauli: pro Christo occisorum fauillas demones contremiscunt et nomen crucis audientes in fugam resiliunt. Item, nota quod nulla mulier est ita effrons que, sciente et presente marito suo, auderet loqui cum 'richauda' uel lecatore suo. Mirum ergo quomodo anima, que est sponsa Christi cui omnia presencia, audit locutionem, id est cogitationem malam a 'richauda' uetula, id est carne, uel a lecatore diabolo, immo, quod plus est, fornicatur cum eo ei consentiendo. Et tamen dicit Psalmus: perdes omnes *qui* fornicantur *abs te*. Item, nota quod lecatore siue histrio quando fugatur ab una parte domus uadit in aliam. Similiter musca quando fugatur a manu uadit ad os uel ad aures. Ita aliquis uel aliqua uetula, quando non potest amplius peccare peccato luxurie, loquitur de illo uel libenter audit loqui. Et ita uolat musca, id est peccatum, a

207va

38/39 Zach. 6, 3-4    39 Prou. 6, 9    56/57 pro – resiliunt] IOHAN. CHRYSOST., *De laudibus s. Pauli apost.*, hom. IV (PG 50, col. 489)    64 Ps. 72, 27    66/68 Ita aliquis – loqui] cfr RLS 125: «Quod apparet in uetulis [...]; senectutem enim earum in peccata diabolus imprimit, ut que opere implere non possunt, saltem loquuntur et locutione sua faciunt ut ab aliis compleantur» (Paris, BnF, lat. 15959, fol. 481va)

41 et amor] *om. a.c.*    58 ita] *om. a.c.*    59 ergo] *e add. a.c.*    63/64 fornicantur] *abs te add. a.c.*

renibus ad os uel aures. Item, nota quod dicitur quod fames fugat  
 70 lupum de nemore. Vnde, si uelimus diabolum fugare, affamemus  
 eum. Non uidetur autem quod aliqui uelint eum fugare qui ita pas-  
 cunt eum prauis cogitationibus et delectacionibus.

Tercio temptat dyabolus sicut cambitor qui ponit denarios in  
 statera, uel brandilatorio siue bilocherio, gallice ‘trebuschet’, et ille  
 75 qui bonus est et ponderosus cadit a statera, leuis autem remanet  
 sursum. Sic dyabolus aliquando procurat ad temptandum quod ali-  
 quis sit in dignitate aliqua. Sed bonus et ponderosus uirtutibus  
 non manet sursum, sed cadit per humilitatem et contemptum sui.  
 Vnde quando bono offertur dignitas aliqua, uel etiam quando iam  
 80 habet, dicit se non esse dignum nec esse bonum militem ad tantam  
 pugnam. Leuis autem, id est superbus, manet in trutina, id est in  
 dignitate, dicens se esse dignum et tanta et maiori. Et tamen docet  
 tales dyabolus Math. IIII .b. dicens: *si filius Dei es, mitte te deorsum*.  
 Exemplum de illo cui missa est magna dignitas in qua uix suffice-  
 85 ret magnus magister theologie, et quando debuit descendere per  
 humilitatem reputando se indignum, dixit nuncio: uester dominus  
 bene implicuit dignitatem istam, quia ego non sum solus bonus  
 clericus, sed etiam sum unus de nobilioribus huius patrie. Item,  
 nota quam leuis est qui per paruum sibilum fertur a Parisius Ro-  
 90 mam uel Remis et huiusmodi. Quod fit quando aliquis laudatur et  
 dicitur ei: domine, ego audiui loqui de uobis Rome uel Remis et  
 huiusmodi; tam cito est ille Remis uel Rome. O, cogitat ille, ibi  
 poteris habere prebendam uel episcopatum uel huiusmodi.

Quarto temptat dyabolus sicut aurifaber aurum lapide, gallice ‘a  
 95 la touche’, uel igne. Ita dyabolus temptat nos lapide obprobrii uel  
 adulationis, uel igne aduersita | tis et tribulationis, et cum irascimur  
 contra hominem, non contra peccatum, uel cum gloriamur, certus  
 est dyabolus quod mali sumus et quod sui sumus, <Iac.>: *beatus uir*  
*qui suffert temptationem, quoniam cum probatus*, et cet.

100 Quinto temptat dyabolus sicut magister bachellarium qui debet  
 licenciari uel episcopus clericum qui debet promoueri. Et hoc facit  
 dyabolus quando inmittit questiones de sacramentis et facit dubita-  
 re de fide, quod nefas est. Et tales qui in hiis dubitant uel in con-  
 trarium sentiunt promouet dyabolus pro posse suo. Et primo dicit  
 105 eis illud philosophi in Predicamentis: dubitare de singulis non erit

83 Matth. 4, 6      98/99 Iac. 1, 12      105/106 dubitare – inutile] *Sententiae philosoph.*  
*ex Arist. collectae* (PL 90, col. 990B)

74 statera uel brandilatorio siue bilocherio] *om. a.c.*      87 implicuit] dignus *add.*  
*a.c.*      98 Iac.] *suppl. lac. cod.*

inutile. Deinde procurat quod opponant se omni bono et omni ueritati, Psalm: *uidi impium superexaltatum, transiui, et ecce non erat*. Tales autem sunt similes illi qui totum quod haberet, et mobilia et hereditatem, una die expenderet, et se debitis tantis que non posset  
 110 soluere et pro quibus poneretur in carcere perpetuo obligaret, ut in illa die festum stultorum faceret, in quo omnia peruerse fiunt. Mobilia sunt dona et uirtutes, hereditas regnum celorum, carcer infernus.

Sexto temptat diabolus sicut amicus, et hoc cum *in angelum lucis se transfiguratur*. Sed debemus opponere scutum ueritatis. Vnde Psalmus: *scuto circumdabit te ueritas eius nec timebis*, et cet. Et sequitur: *a demonio meridiano*, id est qui sub specie boni decipit.

Septimo temptat diabolus sicut mercator pretendendo merces suas, dicens: *hec omnia tibi dabo si cadens adoraueris me*, Math. IIII. Sed  
 120 debet homo considerare quanti precii sit et ipse Deus et regnum celorum, et quod omnia terrena nichil sunt respectu illorum, Eccles. I: *aspexi terram et ecce uacua erat et nichili*. Augustinus: o homo, appende te precio ne uilescas.

Octauo temptat diabolus sicut bellator qui currit et facit 'lo  
 125 sontbeaus' coram castro et frangit lanceas, ut uideat si castrum sit munitum militibus et si aliquis exibat. Quod fit cum aliquis presumit de se, scilicet propter scientiam uel fortitudinem uel parentelam et huiusmodi; et lanceas frangit, quod fit cum propter predicta aliquis alios contempnit. Dicit autem Cato: minorem ne  
 130 contempseris. Idem: corporis exigui uires contempnere noli, consilio pollet cui uim natura negauit. Si sint fideles custodes debent currere et clamare: ad arma, ad arma, 'trait', 'trait'.

Nono temptat diabolus sicut bellator qui accipit ouem uel bouem ut uideat si prohibebunt et exhibunt illi qui sunt in castro,  
 135 et quando uidet quod nullus exit uel prohibet, tunc securius accedit et plus accipit, et sic quandoque totum castrum. Parua ouis uersus in matutinis, uaca psalmus. Et tamen magnus quidem est uersus, quia si aliquod bonum cor comederet, posset uiuere in

107 uidi – superexaltatum] Ps. 36, 35      107 transiui – erat] Ps. 36, 36      114/115 II Cor. 11, 14      116 Ps. 90, 5      116/117 Ps. 90, 6      119 Matth. 4, 9      122 rectius: Ier. 4, 23      122/123 o homo – uilescas] cfr Avg., *Sermones*, 336, 4 (PL 38, col. 1473); cfr aussi *RLS* 1, 34 et 70      129/130 minorem ne contempseris] *Sententiae*, 47 (ed. A. BAEHRENS, *Poetae latini minores*, Leipzig, 1881, t. 3, p. 216)      130/131 corporis – negauit] *Disticha Catonis*, 2, 9 (ed. A. BAEHRENS, *Poetae latini minores*, Leipzig, 1881, t. 3, p. 233)

109 expenderet] ut in *add. a.c.*      127 se] nse *a.c.*      130 Idem] consilio *add. a.c.*      137 tamen magnus quidem] *con.* cum magnum quid

perpetuum, immo posset ibi accipi esca pro totu exercitu ubi erunt  
 140 centum milia hominum. Sed diabolus ita proteruus est quod omnes  
 bonos morsellos extrahit, quibusdam ab ore suo, quia nichil sapi-  
 unt eis, et quosdam strangulat ex illis, scilicet illos qui superbiunt  
 cantando, uel legendo, uel predicando. Vnde cum ita extrahat dia-  
 bolus omnes bonos morsellos ab ore quorundam, non est mirum  
 145 si debile sit cor et macrum quod ita male pascitur. Et nota quod |  
 maxima ypocrisis est quod signum faciunt aliqui quod sint  
 ad matutinas et non apposuerunt pedem, id est affectum, sed fa-  
 ciunt ibi asinum suum, id est corpus, 'requignare'. Quando autem  
 diabolus sic rapuit cibum ab ore, debet dicere bonus miles: ego  
 150 non cessabo quousque recuperauero, et hoc fit per penitentiam et  
 confessionem et satisfactionem.

208ra

Decimo temptat diabolus sicut bellator sapiens et astutus qui co-  
 ram castro quod uult capere pecudes, ut oues et boues et huiusmo-  
 di, facit poni, ut sic experiatur audaciam eorum qui sunt in castro,  
 155 quia si exeunt signum est audacie, si non pusillanimitatis. Ita dia-  
 bolus procurat multociens aliquos uocari ad predicandum et regi-  
 men animarum et fructum, ut si aliqui non ueniant, sciat se tunc  
 in illos habere potestatem uel quod de facili capiet eos. Gregorius:  
 aliquando diabolus ymaginem humilitatis ostentat ut effectum uti-  
 litatis subtrahat, sicut est cum quosdam plus quam sint infirmos  
 160 atque inutiles asserit, ut se nimis indignos considerent res in qui-  
 bus prodesse proximis poterant, ministrare pertimescant. Deberent  
 autem dicere cum propheta in Psalmo: *quoniam in te*, id est per te,  
*Deus meus eripiar a temptatione et in Deo meo transgrediar murum*, id est  
 165 omne obstaculum. Quod bene fecit beatus Martinus debilis et se-  
 nex et infirmus usque ad mortem, unde dixit: Domine, si adhuc  
 populo tuo sum necessarius, et cet. Prou. XXIII .c.: *erue eos qui du-  
 cuntur ad mortem*, et cet.

Item, temptat etiam multis aliis modis diabolus. Gregorius: assi-  
 170 dua temptatione diabolus temptat ut saltem tedio uincat, et nichil

---

159/162 aliquando – pertimescant] GREG. M., *Moralia in Iob*, 3, 36, 68 (CCSL 143, p. 156) 163/164 Ps. 17, 30 166/167 Domine – necessarius] SVLP. SEVER., *Vita s. Martini*, ep. 3, 11 (§C 133, p. 340); *Ant. in die s. Martini* (HESBERT, n° 2382) 167/168 Prov. 24, 11 169/170 assidua – uincat] sub nomine Gregorii apud Guillel. Peraldum, *De erudit. principum*, 7, 6; Stephan. de Borbone, *Tract. de diuers. mater. predicabil.*, I, 8, 4 (CCCM 124, p. 316) 170/171 nichil – sauciat] cfr GREG. M., *Moralia in Iob*, 2, 10, 17 (CCSL 143, p. 70)

---

146 quod<sup>1</sup>] *bis scr.*

se fecisse estimat cum animas non sauciat. Nota autem quod bene scit ille prouerbium gallicum : annuens uenit. Patet ergo quomodo debemus esse astuti et solliciti et circumspecti ut cognoscamus temptationes diaboli et eis resistamus.

175 Item, bonus miles esse debet sollicitus et circumspectus ne obsideatur in castro suo, Iere <III> : *circum edificauit aduersum me ut non egrediar, aggrauauit conpedem meum*, et cet. Aduersarius enim noster diabolus circumdat et conportat aggeres et uallat castrum nostrum ut capiat illud. Ex una parte ponit amorem et multitudinem cognatorum, ex alia diuicias et honores, ex alia carnales uoluptates, ut non egrediat miser anima a domo prae conuersationis et ut non possit peruenire ad Deum. Sed de hoc aliqui tanquam dementes letantur et adiuuant diabolum. Ex alia parte ponit prauam consuetudinem. Augustinus : difficile surgit quem moles male consuetudinis premit. Deinde ponit obstinationem et desperationem, et tunc quasi captum est castrum et anima misera, quia saltem affamatur. Item, conpedes humane fragilitatis aggrauantur in nobis conpedibus humane sollicitudinis.

Item, debet bonus miles esse magnanimus ut uexilla preferat in  
190 Dei exercitu, quod est magnificencia et mirificencia exemplorum alios preire. Similiter, tubis predicationis et bone exortationis alios ad bellum inuitare, Ysa. LVIII : *clama ne cesses, quasi tuba exalta uocem tuam*. | Debet ergo in arce preeminentis uite excubare, quod est  
208rb  
195 Similiter, hostes explorare, quod est consilia et uias quibus capiantur salubriter aut repellantur, ne noceant, excogitare. Item, magnanimus et fortis debet esse miles Christi cum uel uelit capere regnum celorum, quia sicut dicitur in Math. <XI> : *regnum celorum uim patitur*. Super hoc Crisostomus : *regnum celorum uim patitur*, et tu de requie  
200 percunctaris ? Et cum habeat plurimos hostes contra quos oportet eum pugnare, scilicet demones qui sunt spirituales et in hoc peiores quam corporales, et inuisibiles, et in natura sua subtiles, et diu exercitati et agiles, et conuersantur circa nos et uident nos sed nos non uidemus eos, et sunt in patria sua, nos autem peregrini. Vnde  
205 Io. XIII .g. : *uenit princeps mundi huius*, id est diabolus, et cet. Item,

---

176/177 Lam. 3, 7      184/185 difficile – premit] Avg., *In Iohannem*, 49, 24 (CCSL 36, p. 431)      192/193 Is. 58, 1      198 Matth. 11, 12      199/200 et tu – percunctaris] Locus non inuentus      205 Ioh. 14, 30

---

175 debet] *om. a.c.*

176 III] *suppl. lac. cod.*

198 XI] *suppl. lac. cod.*

fortissimi sunt, unde Iob <XLI>: non est potestas sub celo que ei ualeat comparari. Item, non cessant impugnare, Iob <XXX>: *qui me comedunt non dormiunt*. Nec pro paruo pugnant contra nos, quia pro regno celorum.

- 210 Item, oportet quod pugnet contra carnem per disciplinam, contra uicia, ut contra auariciam per elemosinarum largitionem, contra luxuriam per cilicium et huiusmodi, contra gulositatem per ieiunium, unde Dauid in Psalmo: *ego autem cum michi molesti essent induebar cilicio*, contra luxuriam, *et operui in ieiunio animam meam*,  
215 contra gulam et castrimargiam. Rauennatensis: ieiunium est mors uiciorum, uita uirtutum, pax corporis, decus membrorum, ornamentum uite, et cet. Contra autem uicia spiritualia per orationem et humilitatem et alias uirtutes.

- Item, oportet quod pugnet contra malignos homines, interdum  
220 supplicatione, interdum iuribus et potestatem, interdum per beneficia, sicut legitur Ro. XII: *si esurierit inimicus tuus, ciba illum*, et cet., interdum iudicio et iusticia, scilicet coram iudicibus conuentione, interdum ratione seu disputatione, ut contra incredulos; plerumque tolerancia et paciencia contra peccantes in se remissione.

- 225 Item, nota quod magna milicia est ire ad matutinas et magna probitas, quia ibi uincuntur multi de militibus diaboli, scilicet pigricia que multos tenet ligatos, et sonpnum qui multos tenet usque ad primam uel terciam. Similiter, et delectatio lectis et timor magnarum matutinarum, et tedium, et frigus, et huiusmodi. Vnde  
230 bonum cor debet rumpere totam pressuram, sicut bonum dextrarium de Hyspania.

- Item, nota quod ualde bonus miles est cor quod ad solas matutinas, quasi in giro uel in bello crudelissimo, capitur bene cencies et ducitur in centum locis diuersis et ualde remotis. Et tamen euadit  
235 et redit ad locum suum. Augustinus: si in theatro es et de ecclesia cogitas, in ecclesia es; et si in templo es et de theatro cogitas, in theatro es.

Item, multum perdunt milites in exercitu, quia perdunt mineriam, uel puteum, uel fontem aque uiue. Versus unus uel uerbum

---

206/207 non est – comparari] cfr Iob 41, 24      207/208 Iob 30, 17      213/214 Ps. 34, 13  
215/216 ieiunium – uite] PETR. CHRYSOL., *Sermones*, 8, 3 (CCSL 24, p. 60)      221 Rom. 12, 20      235/237 si in theatro – theatro es] cfr AVG., *Enarr. in Ps.*, 25, s. 2, 9 (CCSL 38, p. 146-147)

---

206 XLI] *suppl. lac. cod.*      207 XXX] *suppl. lac. cod.*      210 disciplinam] disciplinam a.c.  
215 Rauennatensis] Rauancia      234 ducitur] et *add. a.c.*



240 unum theologie est mineria et fons aque uiue, id est uiuificantis et  
 sanantis ab omni langore et reuiuuescentis. Verbi gratia: *beatus*  
*uir qui non abiit*, et cet. In hoc uerbo *beatus* est tanta suauitas et odor  
 et refectio celestis et thesaurus quod omnes magistri et sancti pa-  
 245 radisi nunquam cessauerunt exhaurire et effundere, et tamen  
 nunquam usque ad fundum peruenerunt, immo nec etiam medie-  
 tatem | adhuc traxerunt

208va

Item, nota quod magna milicia est uincere exercitum et resistere  
 ei qui tantus est quod durat per triginta uel quadraginta annos de  
 itinere. Sunt autem tres scale siue tres acies militum dyaboli, scili-  
 250 cet superbia, auaricia et concupiscencia carnis, et sub istis infiniti  
 milites continentur qui insultus faciunt contra nos. Et hoc scit qui-  
 libet qui motus sentit die ac nocte uigilando, dormiendo, come-  
 dendo, ieiunando et huiusmodi. Sed nota quod quidam permic-  
 tunt exire et intrare indifferenter illos qui sunt de familia et  
 255 exercitu Domini et illos qui sunt de exercitu dyaboli, scilicet bonos  
 motus et malos, et bonas cogitationes et malas. Et tales sunt simi-  
 les militibus scacorum qui non curant quis de duobus ludentibus  
 lucretur uel perdat. Et nota ad hoc quod milites scacorum semper  
 indirecte et ab oblique uadunt, sic et tales, Psalm.: *omnes declinaue-*  
 260 *runt*, et cet.; sed multi recte procedunt, Prou.: XII: *uia stulti recta*,  
 et cet. Item nota: quociens quis repellit cogitationes diaboli, tot  
 lanceas frangit ei et totiens facit eum cadere, quia non habet spiri-  
 tualiter diabolus ubi sedeat nisi in cogitationibus nostris. Item,  
 fortis et sapiens pugnator est miles qui ita protegit se in bello  
 265 quod aduersarius suus non potest eum percutere ad discoopertum,  
 nec ita quod ledat eum. Quod fit quando aliquis non turbatur nec  
 mouetur detractionibus uel adulationibus. Quod bene faciebat  
 Paulus, I Cor. III: *michi autem pro minimo est utrum a uobis iudicer*;  
 I Petr. V: cui scilicet *diabolo resistite fortes in fide*; Prou.: XVI .g.:  
 270 *melior est pociens uiro forti*, et cet. Forcior autem et sapientior pugna-  
 tor est qui et sic se protegit et aduersarium suum, scilicet diabo-  
 lum, semper percutit quolibet ictu. Quod facit ille qui omnia in  
 honorem Dei facit, <I Cor.>: *omnia in gloriam Dei facite*, et cet. Sed  
 ille est fortissimus et optimus pugnator qui et sic facit, scilicet duo-

---

241/242 Ps. 1, 1	259/260 Ps. 13, 3	260 Prou. 12, 15	268 I Cor. 4, 3
269 I Petr. 5, 9	269/270 Prou. 16, 32	273 I Cor. 10, 31	

---

248 triginta uel quadraginta] XXX uel XL	254 exire et] <i>om. a.c.</i>	260 stulti]
<i>scripsi</i> , iusti	273 I Cor.] <i>suppl. om. cod.</i>	gloriam] honorem

275 bus modis predictis, et insuper aduersarium suum diabolus semper proprio ictu et proprio baculo percutit et interficit. Quod fit cum de tribulationibus letatur aliquis et gratias agit. Psalm.: *gladius eorum intret in corda ipsorum*; Sap. XII: *cum nobis Domine disciplinam das*, tunc *inimicos nostros multipliciter flagellas*; Gregorius: tot nos iaculis diabolus percutit, quot nos temptationibus affligit. Econtra  
280 tot nos in eum iacula mittimus, quot nos tribulacionibus perfossi humiliter respondemus.

Item, oportet quod sit fortissimus miles Christi, quia oportet quod pugnet contra Deum qui armatus est contra peccatores, sed  
285 hoc non potest aliquis facere sine ipso. Vnde illud: *sine me nichil potestis facere*. Et propter hoc in principio horarum inuocamus ipsum in auxilium nostrum, etiam contra se ipsum, dicendo illud Psalmi: *Deus in adiutorium meum intende*, et cet. Vult autem Dominus quod nos pugnemus contra ipsum, scilicet contra iram et iusticiam  
290 suam. Vnde docet nos pugnare, Psal.: *benedictus Dominus Deus meus qui docet manus meas ad prelium*. Immo, quod | plus est et mirabile, mittit nobis in auxilium succursum maximum, scilicet misericordiam suam contra iusticiam suam et iram suam, Psal.: *si dicebam motus est pes meus, misericordia Domini adiuuabat me*. Mittit etiam nobis  
295 in auxilium lacrimas. Et nota potenciam quam habet lacrima in Deum in illa auctoritate: O humilis lacrima, tua est potentia, tuum est regnum, que si aliquando sola uadis, nunquam tamen uacua recedis. Quid plura? Vincis inuincibilem, ligas omnipotentem, tribunal iudicis non uereris, amicorum tuorum insidiatoribus si-  
300 lentium imponis et sententiam quandoque ab ore iudicis rapis. Thobie III: *ingemuit Thobias cum lacrimis*, ibi glosa: oratio Deum lenit, lacrima cogit; hec ungit, illa pungit; <Prou.>: *mollis responsio frangit iram*, scilicet Dei, quod fit quando peccator reddit se uictum et redit ad Deum. Exemplum de filio prodigo, Luce.

305 Item, debet dicere bonus miles Christi: 'Domine, pro me siue contra me estis armatus, et iuste, sed uos non uenietis ad tempus,

208vb

---

277/278 Ps. 36, 15      278/279 Sap. 12, 22      279/280 tot nos – affligit] GREG. M., *Moralia in Iob*, 2, 18, 32 (CCSL 143, p. 80)      285/286 Ioh. 15, 5      288 Ps. 69, 2  
290/291 Ps. 143, 1      293/294 Ps. 93, 18      296/300 O humilis – rapis] cfr PETR. CELLENS., *Liber de panibus*, 12 (PL 202, col. 983D)      296/297 tua est potentia, tuum est regnum] *Ant. in die de Machabeis* (HESBERT, n° 5224)      301 Tob. 3, 1      301/302 oratio – pungit] *Gloss. interlin.* in Tob. 3, 11      302/303 Prou. 15, 1      304 cfr Luc. 15, 11-32

---

302 Prou.] *suppl. lac. cod.*

quia ego uindictam maximam accipiam de me ipso, scilicet mortificando in me ueterem hominem’.

Potest etiam talis dicere iterum : ‘Domine, certe, uelitis uel nolitis, uos et tota curia celestis <non potest esse> quin sitis michi in auxilio, quia sum uobiscum et pugno pro uobis contra me peccatorem’. Vnde propheta II Paralipomenon XV : *Dominus uobiscum quia fuistis cum eo*. Augustinus : de celo clamat Dominus : pugnate, adiuuabo ; uincite coronabo.

Vnde ille qui sic pugnat non habet solum misericordiam Dei in auxilium suum, sed etiam ipsam iusticiam Dei. Adducit autem in auxilium eius misericordia omnes creature et Dei beneficia tanquam incendiarios maximos ad incendendum et conburendum ipsum peccatorem sanctissimo igne amoris. Adducit autem pre omnibus aliis beneficium incarnationis et beneficium passionis, immo ipsum Dominum presencialiter in propria persona in sacramento altaris. Vnde debet dicere ei peccator, si uideat quod non possit eos superare sed potius obprimatur ab eis : ‘Domine, pugno hic pro uobis et pro honore uestro ; maximum dedecus est uobis si ita ducar uinctus et occidar coram oculis uestris’. Debet etiam hoc dicere omnibus sanctis : ‘quid facitis, o milites Christi, quomodo defenditis honorem Domini uestri, qui estis de mensa eius et tot et tanta stipendia ab ipso possidetis?’. Et certe, si uiriliter pugnet contra hostes et corde clamet, non potest esse quin Deus et omnes sancti succurant ei et liberent eum, quia fidelis est Deus qui non permittit hominem temptari supra id quod non potest sustinere. Et in Psalmo : *cum ipso sum in tribulatione, eripiam eum*, et cet.

Set nota quod quidam nolunt acquiescere Domino consulenti quod intrent nauem penitentie ut possint transire mare huius seculi.

Exemplum de quodam milite et magno principe qui dicebatur ualde probus et proposuit quod iret ultra mare ad inpugnandum hostes Dei, scilicet sarracenos, et cruce signatus est. Sed quando uenit ad mare et debuit intrare nauem, ita timuit | et exhorruit quod

209ra

---

312/313 II Par. 15, 2      313/314 de celo – coronabo] cfr Avg., *Enarr. in Ps.*, 39, 9 (CCSL 38, p. 432)      330/331 fidelis – sustinere] cfr I Cor. 10, 13      332 Ps. 90, 15      336/348 Exemplum – fecerunt] cfr GUILLEL. ALVERN., *De sacramentis*, col. 504a

---

309 iterum] *con.*      309/310 nolitis] unde non potest sic dicere *add. sup. lin.*      310 non potest esse] *suppl. om. cod.*      312 II Paralipomenon XV] *om. a.c.*      322 possit] scilicet ualet (?) *add. sup. lin.*      324 si] ita *add. a.c.*

340 dixit quod nullatenus intraret, sed retrocessit bene dimidiam die-  
tam. Et dixerunt ei milites sui: 'Domine, magnum dedecus facitis  
uobis et nobis et toti patrie nostre, semper erit uobis in obprobri-  
um'. Et reduxerunt eum et iterum timuit sicut prius, et retrocessit  
iterum et iterum. Et tandem, deuictus precibus et conuiciis mili-  
345 tum suorum, dixit: 'scio quid faciam; bene uideo quod non habi-  
turum cor intrandi; ligetis me quando ueniam ad lictus et quan-  
tumcumque contradicam et repugnem mittite me in naue'. Et sic  
fecerunt. Similiter, qui non audet ascendere nauem penitentie, sed  
uidens mare tribulationum fugit, sicut dicit Psalmus: *mare uidit et*  
350 *fugit*, et cet., debet se ponere in bona societate, et sic unus accipiet  
eum ex una parte et alius ex alia et ita, quamuis inuitus, benefaciet,  
quia sicut dicit Psalmus: *cum sancto sanctus eris*, et cet. Et hoc faciunt  
maxime religiosi qui triplici fune faciunt sibi ligari pedes et manus,  
id est triplici uoto, et sic positi in naui religionis transeunt mare  
355 huius seculi et perueniunt ad portum patrie celestis. Sed multi qua-  
si dementes rumpunt ista uincula et saliant in mare.

Item, boni milites solent iacere armati in tempore belli ut sint  
semper prompti, quod faciebant beatus Martinus et beatus Tho-  
mas et multi alii sancti qui iacebant in cinere et cilicio, et ita armati,  
360 scientes quod erat tempus belli mortalis sine treuga et pace, I Petr.  
V: *aduersarius uester diabolus tanquam leo rugiens circuit querens quem*  
*deuoret*, et cet.; Ieronimus: cinis et cilicium arma sunt penitentium.  
Rauennatensis: ieiunium est mors uiciorum, et cet.; Psalm.: *operui*  
*in ieiunio animam meam*. Idem: *cum michi molesti essent induebar cilicio*.  
365 Nota autem quod lucius perticam non audet inuadere, quia asperis  
est induta. Sic nec diabolus asperis indutos et aspere uiuentes audet  
inuadere, sed formidat; delicatos autem et molles comedit. Iere  
<LI>: *absorbuit me quasi draco, repleuit uentrem suum teneritudine mea*, et  
cet.

370 Item nota: quomodo potest dici bonus miles et quod scit satis  
de armis qui nunquam fuit armatus, immo qui non potest uidere  
sed odit arma? Cuiusmodi sunt illi qui contempnunt aspere uiuen-

---

349/350 Ps. 113, 3      352 Ps. 17, 26      361/362 I Petr. 5, 8      362 cinis – peni-  
tentium] cfr HIER., *Comment. in Math.*, 2, 11 (CCSL 77, p. 79); sententia occurrit ad litteram apud PETR. LOMB., *Comment. in Ps.*, 147, 5 (PL 191, col. 1281D)      363 ieiunium –  
uiciorum] PETR. CHRYSOL., *Sermones*, 8, 3 (CCSL 24, p. 60)      363/364 Ps. 68, 11  
364 Ps. 34, 13      368/369 Ier. 51, 34

---

343 retrocessit] retrocesit  
a.c.      368 LI] suppl. lac. cod.

354 nau] ne add. a.c.

366 uiuentes] non add.

tes et asperis et uilibus indutis. Vnde demencia est et furtum talibus stipendia militum conferre. Quod tamen hodie faciunt prelati  
 375 nostri in pluribus locis. Vnde heu, et propter hoc perit ecclesia in multis locis. Vnde qui talibus conferunt nequissimi Dei proditores sunt.

Item, debet bonus miles facere iudicium et iusticiam in terra sua, Psalm.: *feci iudicium et iusticiam*, et cet. Sed nota quod diceretur  
 380 peruersus iudex et diabolicus qui prius penderet hominem et postea iudicaret. Quod faciunt illi qui prius agunt penitentiam quam confiteantur. In confessione enim fit iudicium quanta pena debeatur tali peccato. Quere adhuc de iudicio et iusticia in tractatu de sacramentis, scilicet in capitulo de confessione, scilicet ubi agitur  
 385 de satisfactione.

Item, nobilis genere debet esse miles, quia de rustico non fit miles. Ista nobilitas est nobilitas morum. Bernardus: nobilitatem generis bonis moribus uendica. Poeta: nobilitas sola est animum que moribus ornat. Ieronimus: hoc solum in nobilitate uideo appetendum, quod quasi quadam necessitate astringuntur | ne a maiorum  
 390 probitate degenerent. Beata Agatha: summa ingenuitas est in qua seruitus Christi conprobatur.

209rb

Item, miles debet esse adulte etatis, Sap. IIII: *etas senectutis uita immaculata*. Item, debet esse exercitatus armis, Psalm.: *exercebar in iustificationibus tuis*, scilicet per assuetudinem boni operis. Psalm.: *exercitatus sum et defecit spiritus meus* ad malefaciendum.

Item, miles non equitat solus sine armigero, per quod bona societas et communitas, quod est contra singulares, Eccle. IIII: *ne soli*, et cet.; *melius est duos esse simul*, et cet.

400 Item, miles non portat manticam, sed facit portare armigero suo. Mantica est amor et sollicitudo temporalium et honorum quam non portat miles Christi, sed facit alium portare cui committit curam suorum ut liberius Deo uacet et contemplationi; uel committit corpori, non spiritui, id est intellectui et affectui.

---

379 Ps. 118, 121    383/384 cfr GUILLELM. ALVERN., *De sacramentis*, 12, col. 482a  
 387/368 nobilitatem – uendica] cfr BERNARD. CLAREV., *Vita s. Malachie*, 23, 52 (*Opera*, ed. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS, Rome, 1963, t. 3, p. 356)    388/389 nobilitas – ornat] *Proverbia sententiaque*, ed. H. WALTHER, n° 17030    389/39 hoc solum – degenerent] cfr rectius: BOETH. *De cons. phil.*, 3, pr. 6 (CSEL 67, p. 57)    391/392 summa – conprobatur] *Ant. in die s. Agathae* (HESBERT, n° 5053)    393/394 Sap. 4, 9  
 394/395 Ps. 118, 48    396 Ps. 76, 4    398/399 Eccle. 4, 10    399 Eccle. 4, 9

---

380 penderet] panderet *cod.*

405 Item, miles non equitat roncinum trotantem, sed palefridum. Et hoc multum cauet, quia crederet esse captus ad latrocinium si equum trotantem equitaret. Vnde qui ita murmurant per impatentiam in aduersitate non sunt milites Christi, quia roncinum equitant, non palefridum. Nota: equus trotans malus esset ad portandum  
 410 oua et uitra ad forum, quia frangeret illa; ita tales qui semper murmurant in religione multa corda fragilia confringunt, id est multos scandalizant et multis nocent. Duri autem et austeri in religione et extra, multa bona corda et clara et tenera bonum propositum habentia destruunt et occidunt, quia qui nimis cirat totum rumpit.

415 Item, bonus miles non parcit equo suo, maxime tempore belli et ubi est honor domini sui ualens mille equos.

Ita bonus miles Christi non parcit corpori suo, sed castigat illum et in seruitutem redigit, et cet, I Cor. IX; et Colo. III: *mortificate membra uestra super terram*, et cet. Non sufficit autem bono militi  
 420 unus equus, sed multos destruit, ita quod bonus equus uix potest ei durare. Sic diligenti Deum non potest corpus durare neque ei sufficit unum corpus, sed uellet habere mille milia ad seruiendum Deo, II Cor. VI: *quasi mortificati et ecce uiuimus*. Gala. ultimo: *stigmata Domini Ihesu*, et cet.

425 Item, bonus miles rectum se tenet super equum et non habet aures pendentes ad terram, quia omnia in gloriam Dei facit, non propter hominum fauorem nec propter lucrum temporale. Item, non potest eici ad terram de equo suo, immo firmiter se tenet per perseueranciam, II Thim. II: *non coronabitur nisi qui legitime certauerit*.

430 Nota: prauus est miles et debilis qui cadit ad modicum flatum uentis, id est propter aliquod paruum uerbum uituperii et propter morsum pediculi uel pulicis, id est propter modicam temptationem culpe uel pene, I Pe. ultimo: *cui resistite fortes in fide*, et cet.

435 Item, bonus miles armatus est, tempore belli maxime, et in aperto portat arma domini sui et non erubescit, sed inde gloriatur. Ita miles Christi debet portare arma Christi, Ephe. ultimo: *induite uos armaturam Dei*, et cet. et signum eius, scilicet uestem pauperem et humilem, et cet., et Luc. II: *hoc uobis signum inuenietis*, et cet. Sed hoc signum est signum cui contradicitur. Debet enim miles Christi

---

418 cfr I Cor. 9, 27	418/419 Col. 3, 5	423 II Cor. 6, 9	423/424 Gal. 6,
17 426 omnia – facit] cfr I Cor. 10, 31		429 II Tim. 2, 5	433 I Petr. 5,
9 436/437 Eph. 6, 13	438 Luc. 2, 12		

---

425 miles] *om. a.c.*

440 bona facere in aperto, quod est contra illos qui abscondunt bona  
opera sua ne uocentur papelar|di. Tales autem sunt fures Dei et 209va  
proximi, quia furantur Deo gloriam suam et proximo lucem et edi-  
ficacionem, Matth. V : *luceant opera uestra*, et cet.

Item, bonus miles desiderat tyrocinium. Ita miles Christi deside-  
445 rat pati propter Christum, Psalm. : *apprehendite disciplinam*, et cet.,  
glosa : etiam si fugiat. Psalm. : *proba, Domine, et tempta me, ure renes*,  
et cet. Nota : pusillanimis est miles qui propter metum minimum,  
id est paruum uerbum uituperii, dimittit ire ad tyrocinium. Sed  
pusillanimior est ille qui propter uentum qui nondum uentat, ne-  
450 que fortassis uentabit, dimittit ire. Sicut sunt illi qui timent aggre-  
di opera penitentiae propter uerba que possunt dici eis, et tamen  
forte nunquam dicentur. Que etiam si dicantur, non sunt uerba in-  
properii, sed magis laudis et probitatis intelligenti et sapienti, quia  
seruire Deo regnare est. Similiter, pusillanimis est miles qui ad pri-  
455 mum ictum fugit a tyrocinio, uel etiam timore ictus quem adhuc  
non sustinuit, et deponit arma, cum tunc magis indigeret. Immo,  
quod plus est, reddit se inimicis suis mortalibus qui non acciperent  
redemptionem aliquam. Et tamen, si non fugeret et arma non de-  
poneret, capi non posset. Cuiusmodi est ille qui in prima aduersita-  
460 te uel temptatione, uel propter minas alicuius, deponit scutum pa-  
ciencie uel lanceam perseuerantie, et cet. Dicitur autem <Luc.> : *in*  
*paciencia uestra possidebitis animas uestras*. Reddit autem se inimicis  
suis mortalibus, id est in paciencia, ire, odio, et cet. Item, bonus mi-  
les non uadit ad tyrocinium ut lucretur, sed magis ad acquirendum  
465 honorem et laudem domini sui et ut placeat ei.

Item, bonus miles fidelis est domino suo, et non potest sustinere  
dampnum neque dedecus domini sui, sed opponit se murum et  
deffensionem et alletham. Sed iam queritur : *quis fidelis inueniatur?*  
I Cor. III; omnes enim querunt que sua sunt, non que Ihesu Chri-  
470 sti, sicut dicitur Philip. II. Item, bonus miles audax est et non re-  
trocedit nec parcat ueritati. Sed modo omnes retrocedunt et par-  
cunt ueritati, quia nimis aspera, Psalm. : *uiam ueritatis elegi*, et cet.

---

443 Matth. 5, 16    445 Ps. 2, 12    446 etiam si fugiat] PETR. LOMB., *Comment. in Ps.*, 2, 12 (PL 191, col. 74B)    446 Ps. 25, 2    454 seruire – est<sup>1</sup>] *Sacrament. Gelasian. vetus*, post communio, inter orationes pro pace (PL 74, col. 1217D-1218A); PETR. LOMB., *Sentent.*, 4, 24, 4, 1 (ed. Quaracchi, t. 2, p. 2, p. 345); Id., *Comment. in Ps.*, 18, 12 (PL 191, col. 212D)    461/462 Luc. 21, 19    469 rectius : I Cor. 4, 2    469/470 cfr Phil. 2, 21    472 Ps. 118, 30

---

461 Luc.] *suppl. lac. cod.*

Et: locuntur placentia. Psalm.: *diminute sunt ueritates a filiis hominum*. Ysa LIX: *corrui in plateis ueritas et equitas non potuit ingredi, et*  
 475 *facta est ueritas in obliuione*, et cet.

Item, bonus miles frequenter uel semper offert et inuitat alios circumstantes ad offerendum, presentando offertorium suum omnibus. Sic miles Christi, cum uult offerre Deo castitatem uel humilitatem et alias uirtutes, presentat eas omnibus, incitans eos ad offerendum illas Deo. Et nota quod multi non habentes prius  
 480 uoluntatem offerendi, quando presentatur eis offertorium currunt ad bursam suam et offerunt, uel offertorium presentatum accipiunt et offerunt. Sic multi non habentes uoluntatem benefaciendi prius, cum uident alios benefacere, benefaciunt cum ab eis incitantur, uel  
 485 saltem bona eorum diligunt et inde Deo gratias reddunt, et sic illa Deo offerunt.

---

473 locuntur placentia] cfr Is. 30, 10  
 15

473/474 Ps. 11, 2

474/475 Is. 59, 14-

---

484 incitantur] incitatur



## XI – Paris, BnF, lat. 16502, fol. 14r-14v (\*357A)

De sancto Antonio, episcopus parisiensis.

*Milicia est uita hominis super terram.* Et alia translatio habet: *temptatio est uita hominis super terram*, et cet. Et non dicit sine causa *super terram*. Quidam enim homines sunt sub terra sicut talpa, scilicet  
 5 auari et cupidi qui ponunt terrena super se. De quibus dicit apostolus: *perturbabuntur quasi rectilia de edibus suis*. Alii habent cor sub terra et pedes super terram, sicut sunt quidam actiui qui bene uadunt ad ecclesiam, sed cor eorum manet extra. Alii qui sunt super terram et ipsam calcant, sicut sunt contemplatiui qui terrena contempnunt, qui admirantur potentiam, sapientiam et bonitatem  
 10 Dei. Et isti ymitatores sunt angelorum. Hoc enim est officium angelorum. Isti bene seruant castrum suum contra inuasionem diaboli.

Multis enim modis inuadit diabolus castrum nostrum ad capiendum illud. Quandoque enim mittit ante castrum nostrum nuncios suos, scilicet cogitationes prauas, ut temptet utrum castrum munitum sit et utrum illi qui sunt in castro uolunt se deffendere.

Quandoque autem temptat capere <castrum> nostrum sicut latro pulsando parum ad portam nostram, et trahit cordam ostii ut sciat  
 20 utrum ostium clausum sit. Nonne et quando ei respondetur uiriliter et queritur: quis es? nunc ipse statim fugit et retrahit se sicut latro, quia bene scit quod nichil ibi faceret? Sed quando nullus ei respondet nec contradicit, tunc ipse castrum intrat et soliat, quia uigiles domus dormiunt, scilicet timor et amor qui castrum debent  
 25 seruare.

Item, temptat nos diabolus quandoque tamquam leccator mitens nobis uetulas suas, id est cogitationes et sugestiones. Et quando uidet quod libenter eas recipimus, tunc ipse gaudet, quia habet bonam spem quod ipsam sponsam Christi habeat. Sed mirum est  
 30 quomodo sponsa Christi, presente marito suo Christo, cum lectatore(!) illo audet loqui. Nulla enim mulier tam insana esset ut coram marito loqueretur cum leccatore suo.

Item, temptat diabolus ut bellator currendo coram castro nostro, temptando utrum castrum munitum sit.

---

2 Iob 7, 1      2/4 Milicia – terram] cfr GVILLEL. ALVERN., *De tentationibus et resistentiis*, cap. 1, col. 294a      6 rectius: Mich. 7, 17

---

18 castrum] *suppl. om. cod.*      24 qui] que

35 Et quid sit tunc faciendum? Debemus tunc clamare ad Domi-  
 num quasi refugium, et dicere Domino: *in adiutorium meum intende*,  
 et cet., et sumere arma Domini, que sunt scutum orationis, lorica  
 iusticie, *galea salutis* et gladium quod est uerbum Dei et memoria  
 passionis Christi. Et statim fugiet. | Vnde philosophus: qui timet 14v  
 40 Deum, omnia timent eum; qui autem non timet, omnia timet. Sed  
 multi ita debiliter se defendunt, quod diabolus non tantum eis au-  
 fert cibum, id est uerbum Dei, ne audiant, immo etiam morsellum  
 de ore eripit, id est deuotionem orationis, conuertendo mentem  
 orantis ad uanitates uel uanas cogitationes. Sicut faciunt multi in  
 45 dicendo horas suas. Ore enim dicunt horas suas, sed non corde. Et  
 tales non faciunt nisi facere asinum suum cantare. Et ideo conque-  
 ritur de talibus Dominus, dicens: *conuersi sunt in die belli*, quasi infi-  
 deles dominum suum relinquentes. Et sine dubio isti non bene sol-  
 uunt Deo, quia subtrahunt deuocionem que orationem implet et  
 50 facit Deo acceptabilem. Sine deuocione enim uacua est oratio, nec  
 aliquid impetrat apud Deum.

Iam uisus est qualiter diabolus inuadit nos. Modo uidendum est  
 de guerra eius quam habet erga nos. Reducit homini ad memoriam  
 prolixitatem seruicii Dei et labores et dolores quos habet homo, ut  
 55 sibi parcat a seruicio Dei. Sed quid faciendum tunc? Debet homo  
 pungere equum suum et surgere festinanter ad seruicium Dei, et  
 ita uincitur diabolus. Quando enim homo ad matutinas surgit,  
 tres hostes uincit, scilicet pigriciam, delicias carnis, sonpmum. Et  
 si accidit aliquando quod homo capiatur ab aliquo istorum trium  
 60 hostium, debet euadere per confessionem et penitenciam. Et tunc  
 recurrere ad girum contra diabolum. Et necessaria esset nobis cau-  
 tela que solet fieri in obsidionibus et in guerris. Quando enim ali-  
 quod castrum debet obsideri, illi qui sunt in castro uastant omnia  
 que circa castrum sunt, ne hostes aliquid inueniant et possint ibi  
 65 facere moram. Ita deberent facere milites Christi qui castrum Do-  
 mini uolunt defendere contra hostes. Deberent uastare terram, id  
 est corpus, quod est circa animam que est castrum Domini. Per  
 quid? Per ieiunia, uigilias et orationes et disciplinas, ita ut diabolus  
 circa castrum illud non posset inuenire predam, sed fugeret prop-  
 70 ter famem, sicut lupo fugit de nemore. Diabolus enim non habitat

---

36 Ps. 69, 2      38 Is. 59, 17      39/40 qui timet — omnia timet] PETR. ALPHONS.,  
*Disciplina Clericalis*, 2, 18-19      47 Ps. 77, 9

---

44 orantis] *om. a.c.*      45/48 Et tales — relinquentes] *om. a.c.*      51 aliquid] Deo  
*add. a.c.*      53 guerra] gerra      61 nobis] *om. a.c.*

in pascuīs aridis, sed *in secreto calami, in locis humentibus*, sicut dicitur in Ysa. Sic ergo aufertur preda diabolo, et hoc etiam non sine Dei adiutorio. Propter hoc dicebat propheta: *benedictus Dominus Deus meus qui docet manus meas ad prelium*, et cet.

### Résumé

L'article se propose d'examiner le corpus homilétique de l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne tel qu'il a été transmis par les manuscrits. Tout en précisant et en corrigeant quelques-unes des attributions proposées par le répertoire établi par J.-B. Schneyer, il propose la liste des manuscrits qui ont transmis les presque six cents sermons et offre un aperçu des différentes formes sous lesquelles ceux-ci ont été conservés (sermons entièrement rédigés, sermons abrégés, *reportationes*, notes personnelles, etc.). Est également proposée l'édition de quelques sermons.

---

71 Is. 40, 16      73/74 rectius : Ps. 143, 1

---

72 sine] sit

# Aspectos lingüísticos del *Tractatus contra Iudaeos* (DÍAZ 1214), s. XIII

por

Jose Carlos MARTÍN  
(*Salamanca*)

El denominado *Tractatus contra Iudaeos* (Díaz 1214), conocido también como *Qui ceptum*, ha llegado hasta nuestros días transmitido como una obra independiente en dos manuscritos, en ambos sin título ni atribución de autor<sup>1</sup>: Uncastillo, Colegiata de Santa María la Mayor, 10, s. XIII (U), f. 1r-19v, seguido, en los f. 19v-23v, de una *Vita Mabometi* (Díaz 1215), copiada asimismo sin título ni atribución de autor, como si se tratase de la continuación de la obra precedente; y Burgo de Osma, Archivo Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral, 35 (*olim* 28), s. XIV (B), f. 174r-197r, en este caso, sin la *Vita Mabometi* que se lee en U<sup>2</sup>.

\* Este trabajo se inscribe dentro de las líneas de investigación de los Proyectos: BFF-2003-07912 (DGICYT) y SA103A05 (JCYL).

<sup>1</sup> Bibliografía: M. SERRANO Y SANZ, 'Vida de Mahoma, según un código latino de mediados del siglo XIII', *Erudición Ibero-ultramarina* 2 (1931), n° 8, p. 365-395, e *ibid.* 3 (1932), p. 115-120: esp. p. 373-375 de la primera parte; K. REINHARDT.-H. SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid, 1986 (Medievalia et Humanistica, 1; Nomenclator de Autores Medievales Hispanos, 1), p. 312, n° 143,1; G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990 (Patrimoines. Judaïsme), p. 410, 450-451, 460-461, 484-486, 492-493 y 536; y V. VALCÁRCEL, 'La *Vita Mabometi* del código 10 de Uncastillo (s. XIII): estudio y edición', *Actas. III Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 26-29 de septiembre de 2001), M. Pérez González (ed.), vol. 1, León, 2002, p. 211-245: esp. p. 234-241.

<sup>2</sup> Sobre el código de Uncastillo, consultado a través de unas fotocopias

Las dos ediciones críticas existentes de esta obra se elaboraron sobre la base de los dos ejemplares citados<sup>3</sup>. Esta recensión del *Tractatus contra Indaeos* (TCI) será denominada en este trabajo « TCI<sup>UB</sup> ».

En los dos códices citados, se distinguen en TCI las siguientes partes: un breve prefacio, en el que se resumen los cinco temas que se van a tratar (la Trinidad, la circuncisión, el sábadó, la Nueva Ley, y el origen y hechos de Mahoma); y un largo diálogo entre un cristiano y un judío, que discuten en torno a los cuatro primeros asuntos indicados en el prefacio, si bien, el diálogo se transforma rápidamente en una mera diatriba contra el judaísmo. El quinto punto mencionado en el prefacio: la vida de Mahoma, puede identificarse verosímilmente con el texto que en *U* sigue a TCI, ausente de *B*, tesis defendida con buenos argumentos por Valcárcel<sup>4</sup>.

que V. Valcárcel (Universidad del País Vasco) puso amablemente a mi disposición, vid. SERRANO Y SANZ, 'Vida de Mahoma' (cit. n. 1), nota 1 de la p. 390. Sobre el manuscrito de Burgo de Osma, consultado a través de microfilm, vid. T. ROJO ORCAJO, 'Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma', *Boletín de la Real Academia de la Historia* 94 (1929), p. 655-792, e ibid. 95 (1930), p. 152-314: p. 751-753; F. CANTERA BURGOS, 'Textos de polémica antijudaica y judeo-catalano-aragoneses en un manuscrito de Burgo de Osma', *Revista de Filología Española* 48 (1965), p. 135-144: p. 135-138; REINHARDT - SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica* (cit. n. 1), p. 312, n.º 143,1; J. TOLAN, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainesville, 1993, p. 185 y p. 240-241 (nota 52).

<sup>3</sup> J. M<sup>a</sup>. MILLÁS VALLICROSA, 'Un tratado anónimo de polémica contra los judíos', *Sefarad* 13 (1953), p. 3-34: p. 10-34 (será citada como « Mill. »); y J. HERNANDO, 'Tractatus aduersus Indaeos. Un tratado anónimo de polémica antijudía (s. XIII)', *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 7-8 (1986-1987), p. 9-77: p. 26-76 (será citada como « Hern. »).

<sup>4</sup> VALCÁRCCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 238-239, quien edita esta obra en las p. 243-245 (cito por esta edición). Sus argumentos son los siguientes: el contenido de la *Vita Mahometi* transmitida por *U* se aviene con el resumen de la misma que se puede leer en el prefacio de TCI, la *Vita Mahometi* se presenta en *U* como una mera continuación del texto precedente, y una expresión del comienzo de la *Vita* presenta un claro paralelismo con otra del prefacio del *Tractatus*. Compárese, en efecto, *Vita Mahometi*, lín. 2-3: « ...prout plures referunt nescientes originem et eiusdem genus, exordiar per ordinem tractatus... » con TCI<sup>UB</sup> (Mill. p. 10 lín. 13-15; Hern. nota 19 de la p. 16): « ...in quinto etiam loco Mahumeti factum, genus etiam, originem et eiusdem euentus per ordinem enarrantes ». A este paralelismo puede añadirse esta otra semejanza: *Vita Mahometi*, lín. 102-103: « et longum esset narrare facta sua (sc. Mahome-

En general, se cree que TCI es un tratado hispánico elaborado hacia el a. 1222 por un judío converso de nombre Pedro<sup>5</sup>. La tesis del origen hispánico de TCI reposa simplemente, pero de forma verosímil, en el hecho de que los dos códices que lo transmiten han sido elaborados en España, *U* en la región de Zaragoza y *B* en una zona de clara influencia zaragozana.

Por lo que se refiere a la datación de la obra, la mayor parte de los estudiosos están de acuerdo en situar la composición de la misma en el a. 1222, sobre la base de dos pasajes de TCI, en los que puede leerse una referencia a esta fecha<sup>6</sup>. Son los siguientes:

(a) TCI<sup>UB</sup>: « *Vnde ego firmiter credo quod ille dux est Messias, qui est Christus, qui natus fuit in Betleem. Transacti sunt MCC et XXII anni, et regnat super me, qui sum Israel* »<sup>7</sup>;

ti) ..., *sed pauca vobis breuiter referemus* » y TCI<sup>UB</sup> (cfr ibid.): « *in quinto etiam loco Mahumeti factum... enarrantes* ».

<sup>5</sup> Sobre el origen hispánico de la obra y la condición de judeoconverso del autor, vid. SERRANO Y SANZ, 'Vida de Mahoma' (cit. n. 1), p. 373-374; MILLÁS VALLICROSA, 'Un tratado anónimo' (cit. n. 3), p. 5-7; DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 410 y 460-461; y VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 238. Por el contrario, HERNANDO, 'Tractatus aduersus Iudaeos' (cit. n. 3), p. 19-21, sitúa la elaboración de TCI en el sur de Francia y la atribuye a un religioso de origen no judío. Entre los estudiosos citados, DAHAN y VALCÁRCEL creen que el nombre del autor era Pedro, sobre la base del pasaje: « *Modo dico tibi quod tu non habes istud nomen nouum nec istam legem. Ille qui habet est in gaudio. Ergo ego sum qui eri fui uocatus Hebreus, hodie Petrus* » (cfr Mill. p. 17 lín. 19-21; Hern. cap. 6 [p. 42]). Para los restantes, la obra es anónima.

<sup>6</sup> La única excepción es SERRANO Y SANZ, 'Vida de Mahoma' (cit. n. 1), p. 372, quien señala que, dado que los copistas actualizaban con frecuencia las fechas de los tratados de polémica religiosa, adaptándolas a los años en que ellos vivían, podría ser que el año 1222 no fuese la fecha real de TCI, sino tan sólo el *terminus ante quem* de redacción de esta obra. Así, por ejemplo, en el pasaje citado en la entrada « b) », en *B* se lee que han pasado 1380 años desde el nacimiento de Cristo, en lugar de 1222, lo que se explica porque este códice fue elaborado en esa fecha: « *Transacti sunt M. CCC LXXX<sup>a</sup> anni et hoc durabit usque ad finem mundi* » (f. 187v de *B*). En efecto, el copista del manuscrito habría escrito la fecha del año en curso, substituyendo con ella la que se leía en su modelo en ese pasaje en concreto, en los otros dos, simplemente, se le habría pasado por alto hacerlo.

<sup>7</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 16-19; Hern. cap. 9 (p. 48).

(b) TCI<sup>UB</sup>: « *Vnde credo quod tu es in hac ira et non nisi pro Christo. Transacti sunt MCC<sup>ti</sup> et XX<sup>i</sup> II<sup>o</sup> anni et hoc durabit usque ad finem mundi* »<sup>8</sup>.

Se cita asimismo un tercer pasaje en apoyo de la datación de esta obra en el a. 1222, es el siguiente, TCI<sup>UB</sup>: « *Vide quod primum dedit Deus prauis filiorum Israel qui noluerunt credere in Christum: ceci sunt et captiui. Transacti sunt MCC duo anni, et eciam dispersi sunt per IIII<sup>or</sup> partes mundi* (sc. Iudei) », corregido por Hernando en « *transacti sunt MCC<xx> et duo anni* »<sup>9</sup>.

Sin embargo, en los dos ejemplares que conservan este tratado, la fecha que se lee es 1202: ¿un indicio, quizás, de que la referencia al a. 1222 no refleja más que un estadio del texto que remonta a ese año, del mismo modo que el segundo pasaje ha sido corregido en *B* del modo siguiente (f. 187v): « *Vnde credo quod tu es in hac ira et non nisi pro Christo. Transacti sunt M. CCC. LXXX<sup>a</sup>. anni et hoc durabit usque ad finem mundi* », correspondiente a un nuevo estadio del texto en el a. 1380? Aunque hasta ahora se ha venido creyendo que la lectura « *MCC duo* » de *UB* en el tercer pasaje citado era, simplemente, un error común de ambos manuscritos, habría que plantearse, al menos, la posibilidad de que se trate de una buena lectura, no corregida en el a. 1222 con ocasión de una revisión o, simplemente, una nueva copia de la obra efectuada en ese momento. Si bien es cierto que la explicación más sencilla es considerar la lectura « *MCC duo* » como un mero error de copia, lo que implicaría que el modelo de *UB* no era el ejemplar del autor, algo que puede darse por seguro.

Existe, además, un tercer manuscrito que contiene esta misma obra: Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2277, s. XIV (*Z*)<sup>10</sup>. Ahora bien, a diferencia de los códices *UB*, en *Z*,

<sup>8</sup> En este pasaje, en la edición de Millás Vallicrosa a causa de una errata se lee: « *MCC et XXI* » en lugar de la fecha que aparece en los manuscritos, vid. Mill. p. 24 lín. 7-9; cfr asimismo Hern. cap. 10 (p. 56).

<sup>9</sup> Cfr Mill. p. 22, lín. 25-28; Hern. cap. 10 (p. 52).

<sup>10</sup> M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, 2 vols., Salamanca, 1958-1959 (Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, 13,1-2), nota 4 de la p. 261 (nº 1214). Agradezco a R. González Salinero que me señalase la relación existente entre TCI y los capítulos de polémica antijudía de esta *Vita*.

TCI se transmite como una parte más de la *Vita ss. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis* (BHL 4810), f. 1ra-30ra, por el momento, inédita<sup>11</sup>. En efecto, en esta extensa composición hagiográfica, formada por veintisiete capítulos, los capp. 10-21 (f. 10va-24ra) reproducen literalmente TCI, a excepción de su prefacio, en una versión que presenta algunas variantes de importancia con respecto a TCI<sup>UB</sup>, por lo que será denominada en esta exposición TCI<sup>Z</sup>.

Entre estas variantes se cuentan algunas pequeñas adiciones con las que el autor de la *Vita-BHL 4810* ha interpolado, sin duda, el texto de TCI que tenía a su disposición, mientras que otras parecen, simplemente, resultado del proceso de transmisión manuscrita de las dos ramas de la tradición, permitiendo, en varios pasajes, corregir lecturas erróneas de TCI<sup>UB</sup><sup>12</sup>. Si

<sup>11</sup> Sobre esta obra y el manuscrito que la transmite, que he consultado directamente en su lugar de depósito y revisado en microfilm, vid. J. C. MARTÍN, 'Las composiciones en honor de san Braulio y de la basílica del Pilar del códice Paris, BnF, lat. 2277: autoría, datación y finalidad', *IV Congresso Internazionale de Latim Medieval Hispanico (Lisboa, 12-15 de Outubro de 2005)*. *Actas*, A. A. Nascimento - P. F. Alberto (edd.), Lisboa, 2006, p. 639-649; e ID., 'La *Vita ss. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis* (BHL 4810): estructura, contenido y fuentes', *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, G. Hinojo Andrés - J. C. Fernández Corte (edd.), Salamanca, 2007 (Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, 316), p. 561-569.

<sup>12</sup> Por ejemplo: TCI<sup>Z</sup> cap. 10 (f. 12ra): « *sicut apparuit* (sc. Deus) ... *Moysi in rubo, et non in forma, sed in noce. Et hec uox nata fuit a Deo et ipsa non fuit Deus, sed Deus in ea* », frente a TCI<sup>UB</sup>: « *sicut aparuit...* *Moysi in rubo, et non in forma, sed in noce. Et hec uox nota fuit a Deo et ipsa non fuit Deus, sed Deus in ea* » (cfr Mill. p. 12 lín. 18-21; Hern. cap. 2 [p. 30]); TCI<sup>Z</sup> cap. 15 (f. 18rb): « *Iste est nester Creator, qui nos extraxit ab Egipto. Quare tenditis ad Ierusalem ad adorandum?* », frente a TCI<sup>UB</sup>: « *Iste est nester Creator, qui nos extraxit ab Egipto. Quare tenditis ad Iberosolimam laborando?* » (cfr Mill. p. 23 lín. 25-26; Hern. cap. 10 [p. 54]), el texto de Z reproduce con mayor fidelidad la fuente bíblica (III Reg. 12,30); y TCI<sup>Z</sup> cap. 17 (f. 21vb): « *Ab ortu solis usque in Occidente* <m> est Nomen meum gloriosum. Ante <eum> omnes gentes facient sacrificium mundum. Nonne uides quod promisit Deus gentilibus facere sacrificium mundum? Aborr<u>e<r>at igitur sacrificium primum ex lege Moysi », frente a TCI<sup>UB</sup>: « *Ab ortu solis usque in Occidentem est meum Nomen gloriosum, quem omnes gentes faciunt sacrificium mundum. Aborrerat igitur sacrificium primum ex lege Moysi* » (cfr Mill. p. 30 lín. 5-8; Hern. cap. 15 [p. 68]), en este caso, el hecho de que la oración que falta en UB concluya con la palabra « *mundum* », la misma que se lee al final de la frase precedente en Z, sugie-



bien, en general, el texto de TCI transmitido por Z está bastante corrupto y es inferior al de U.

Del estudio estemático se deduce, por un lado, que Z remonta a un ejemplar distinto del modelo común de UB, y por otro, que los tres manuscritos comparten algunos errores comunes, lo que pone de manifiesto que proceden de un mismo arquetipo y que éste no era el ejemplar del autor<sup>13</sup>.

Así pues, tanto por el hecho de que ni Millás Vallicrosa ni Hernando se sirvieron del testimonio de Z a la hora de reconstruir el texto de TCI, como por las graves deficiencias que, al margen de lo anterior, presentan sus ediciones<sup>14</sup>, en este ar-

re que se ha producido un salto de ojo en algún momento en la tradición manuscrita de la recensión TCI<sup>UB</sup>.

<sup>13</sup> Señalo simplemente dos ejemplos: TCI<sup>Z</sup> cap. 15 (f. 18va): « *Et fornicata es in terra Egypti et in terra Assur cum uicinis tuis, et fornicata es sicut meretris mulier et **nupta*** », junto con U (f. 11v): « *Et fornicata es cum uicinis tuis in terra Egypti et in terra Assur et in omnibus terris, et fornicata es sicut mulier meretrix et **nupta*** » (cfr. Mill. p. 24 lín. 19-21; Hern., cap. 10 [p. 56]), mientras que en B (f. 187v) se ha corregido el pasaje, suprimiendo las palabras « *et nupta* ». De acuerdo con la fuente bíblica (Ez. 16,32), se esperaría « *adultera* » por « *nupta* », si bien, lo más probable es que la lectura original fuese « *corrupta* », según otra construcción semejante que se lee tanto en TCI<sup>Z</sup> cap. 14 (f. 16vb) como en TCI<sup>UB</sup> (U f. 9r, B f. 184v): « *ergo **corrupta** erat et meretrix* » (cfr. Mill. p. 21 lín. 5-6; Hern. cap. 9 [p. 50]). El segundo pasaje que querría citar en defensa de la dependencia de todos estos códices de un modelo común es: TCI<sup>Z</sup> cap. 18 (f. 22vb): « *Et hoc est quod dictum est in Euangelio, quod tu non intelligis nec credis. Sed intellexerunt hoc uerbum, quod dixit Ihesus Christus **Apostolis**, et exposuerunt omnia predicta, gracia Dei et Spiritus Sancti adiuuante, per totum mundum* », junto con TCI<sup>UB</sup> (U f. 194v, B f. 17v): « *Et hoc est quod dictum est in Euangelio, quod non credent. Sed intelligent et hoc uerbum, quod dixit Ihesus Christus **Apostolis**, et exposuerunt cum gracia Dei et Spiritus Sancti per totum mundum* » (cfr. Mill. p. 31 lín. 38 - p. 32 lín. 1; Hern., cap. 16 [p. 72]), naturalmente, la lectura original fue « *Apostoli* » y no « *Apostolis* », siendo los apóstoles, de acuerdo con el sentido del texto, los que comprendieron las palabras de Jesucristo y las dieron a conocer por todo el mundo.

<sup>14</sup> La edición de Millás Vallicrosa presenta numerosas erratas y en ocasiones el editor no ha comprendido bien el texto. La edición de Hernando, por su parte, contiene también algunos graves defectos, sobre todo por estar basada en el texto de B, muy inferior al de U, por haber regularizado las grafías de los manuscritos en favor de una ortografía clásica, y por haber interpolado el cap. 11 del texto con pasajes procedentes de otro tratado antijudaico en un intento de solucionar una posible laguna de TCI (sobre esto último, vid. J. C. MARTÍN, 'La edición crítica de la literatura latina tardoantigua y

título propondré mi propia edición de los pasajes aducidos en la discusión, remitiendo al mismo tiempo al lector a las ediciones precedentes.

Esta contribución se propone, fundamentalmente, analizar los rasgos lingüísticos característicos de TCI. Dicho análisis presenta, al menos, dos aspectos de interés: en primer lugar, entre las numerosas variantes propias de TCI<sup>z</sup> se encuentran los tres pasajes que han llevado a situar la elaboración de esta obra en el s. XIII, en ellos, esta recensión del texto se presenta fechada en el s. VIII, en consecuencia, el examen de la lengua de TCI podría ayudar a determinar cuál de las dos fechas transmitidas por los manuscritos debe ser considerada genuina y cuál, espuria<sup>15</sup>; en segundo lugar, si bien he señalado que la identificación del quinto punto indicado en el prefacio de TCI con la que *Vita Mahometi* que en *U* sigue al citado tratado plantea pocos problemas, sin embargo, no todos los investigadores están de acuerdo en que el autor de uno y otro texto sea el mismo<sup>16</sup>, por lo cual, un estudio comparativo de las particularidades lingüísticas y estilísticas de estas obras debería permitir ver con más claridad si ambas deben atribuirse o no a un único autor.

Como ya se ha dicho, TCI ha llegado hasta nosotros en dos recensiones: una transmitida por vía de tradición directa y la otra, por vía de tradición indirecta. Cada una de estas dos recensiones contiene errores manifiestos que pueden corregirse, al menos, en parte, acudiendo a la rama alternativa de la transmisión del texto. Así, la versión más próxima al ejemplar del

medieval: guía para jóvenes investigadores', *Filologia Mediolatina* 14 [2007], p. 181-216).

<sup>15</sup> Estos pasajes son los siguientes (citados en el mismo orden que los correspondientes de la recensión TCI<sup>ub</sup>): a) TCI<sup>z</sup> cap. 14 (f. 16va): « *Vnde ego firmiter credo quod ille dux est Messias, qui est Christus, qui fuit natus in Bethleem. Transacti sunt DCC LX<sup>a</sup> VI anni, et regnat super me, qui sum Israel* »; b) TCI<sup>z</sup> cap. 15 (f. 18va): « *Vnde credo quod tu es in hac ira, et non nisi pro Christo. Transacti sunt septingenti LX<sup>a</sup> anni, et hoc durabit usque in finem mundi* »; y c) TCI<sup>z</sup> cap. 14 (f. 17va-vb): « *Vide quod primum dedit Deus prauis filiis Israel qui noluerunt credere in Christum: ceci sunt et captiui. Transacti sunt DCC<sup>ti</sup> LX<sup>a</sup> anni, et etiam dispersi sunt per IIII<sup>or</sup> partes mundi* ».

<sup>16</sup> HERNANDO, 'Tractatus aduersus Iudaeos' (cit. n. 3), p. 16.

autor sólo se obtendrá acudiendo a  $\text{TCI}^z$  para corregir  $\text{TCI}^{\text{UB}}$  y viceversa. Si denominamos  $\Omega$  al arquetipo común al que remontan ambas tradiciones, el resultado sería, por llamarlo así,  $\text{TCI}^\Omega$ . Pero dado que, como he señalado, este arquetipo contenía ya errores manifiestos, forzosamente, habrá que corregir los más evidentes para acercarse, en la medida de lo posible, a la versión de autor, esto es, el hiperarquetipo de la tradición manuscrita de  $\text{TCI}$ :  $\omega$ .

Esta versión,  $\text{TCI}^\omega$ , es, por lo tanto, la que interesa analizar en un estudio de este tipo con objeto de ver cuáles son los usos de lengua propios del autor del texto. En consecuencia, en lo que a morfología, sintaxis y semántica se refiere, cada ejemplo deberá ser valorado según encuentre apoyo o no en las dos ramas de la tradición del texto. Conviene tener presente, no obstante, que, con carácter general, el texto de la recensión  $\text{TCI}^{\text{UB}}$  está más cerca de  $\text{TCI}^\omega$  que el que se lee en  $Z$  ( $\text{TCI}^z$ ). Así pues,  $\text{TCI}^{\text{UB}}$  será el texto de base utilizado en el análisis lingüístico que sigue, organizado según la división acostumbrada en este tipo de trabajos: ortografía-fonética, morfología, sintaxis y semántica-léxico.

Antes de comenzar, advierto al lector que el códice  $B$  contiene un texto bastante corregido tanto desde un punto de vista ortográfico como morfológico, si se comparan sus lecturas con las de  $U$  y  $Z$ , e incluso se advierte en él que algunos pasajes han sido mínimamente reelaborados con objeto de que presenten un sentido más claro.

Por otro lado, a la hora de elegir entre una lectura de  $U$  y  $Z$ , dado que este último fue elaborado un siglo después que el primero, prefiero mantener las grafías más antiguas de  $U$  frente a las de  $Z$  y, naturalmente, con mucha más razón, de acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, a las de  $B$ .

Advierto, en fin, que, con frecuencia, el texto que propongo se aparta del que puede leerse en las ediciones existentes, pero refleja mejor las lecturas de los manuscritos.

### 1. *Ortografía-fonética*

Es bien sabido que en este terreno se ha de ser especialmente cuidadoso, dado que, cuando no existen ejemplares autógra-

fos, es ciertamente imposible determinar en qué medida los manuscritos que conservan una obra reproducen la ortografía propia del autor del texto. Así pues, señalaré, de momento, todos aquellos usos que me parecen de una especial relevancia sin pretender extraer de ellos, en este estadio del análisis lingüístico, ninguna conclusión sobre la lengua del autor, hasta no haber examinado ésta en su conjunto.

#### a. *Vocalismo*

Posible uso de E por I:

« et uendidit uos Titus, xxx<sup>a</sup> uestrum uno denario, et fecit quatuor cisternas, et **degladiauit** capita eorum et impleuit cisternas »<sup>17</sup> (en latín clásico « *digladior*, -ari »), quizás por hipercorrección, frente a la tendencia más generalizada al cierre de *ē* en *i*, pues si bien la *ī* tiende asimismo a abrirse y confundirse con *ē*, en el ejemplo citado, estamos ante una *ī*, timbre que generalmente se conserva, salvo en casos de disimilación; lo más probable, no obstante, es que esta forma sea el resultado de una falsa reconstrucción etimológica, en virtud de la cual este verbo se haya reinterpretado como un compuesto a partir de « *de* » + « *gladius* », pues el uso indistinto de los prefijos *de-* y *di(s)-* es ya antiguo<sup>18</sup>. Las formas del verbo « *degladiare* » con vocalismo -*e-*, muy poco frecuentes, se encuentran asimismo en algunos glosarios<sup>19</sup>. Una búsqueda de esta forma con este mismo vocalismo en los recursos electrónicos al uso no ha revelado ninguna ocurrencia.

<sup>17</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 14-16; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>18</sup> J. GIL, 'Notas sobre fonética del latín visigodo', *Habis* 1 (1970), p. 45-86: p. 51-58 (§§ 5-8), e Id., 'El latín tardío y medieval (siglos VI-XIII)', *Historia de la lengua española*, R. Cano (ed.), Barcelona, 2004 (Ariel Lingüística), p. 149-182: p. 153-155 (§§ 2,1-2,3). Sobre la alternancia de las grafías *de-* / *di(s)-*, vid. asimismo J. FONTAINE, *Isidore de Séville. Traité de la nature, suivi de L'épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bordeaux, 1960 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 28) (reimp. Turnhout, 2002 [Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen-Âge et Temps Modernes, 39]), p. 91.

<sup>19</sup> *Thesaurus linguae Latinae*, Leipzig, 1900-, vol. V. *Pars prior*, col. 1131 lín. 50-74: lín. 52-54. Por el contrario, en el *Mittellateinisches Wörterbuch*, no se recoge ninguna variante con vocalismo -*e-*, vid. H. GNEUSS (ed.), *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, München, 1967-2005 (A – enitor), fasc. III,4, col. 631.

### Alternancia i / y :

- al comienzo de palabra, con frecuencia se escribe *y-* en lugar de *i-*, un recurso ortográfico que J. Gil atribuye al deseo de distinguir mejor la vocal de la consonante y que considera especialmente extendido a partir del s. XII, por lo que puede reflejar en TCI, simplemente, un hábito de los copistas de los códices que transmiten este texto y no necesariamente del autor del mismo<sup>20</sup>: así ocurre, por ejemplo, en el nombre del profeta Isaías, que aparece escrito, en general, como « *Ysaías*, -ae », grafía habitual en U, a veces, con dos y como « *Ysayas*, -ae », más común en Z y B; y en otras palabras como: « *ydioma* »<sup>21</sup>, las formas de la voz « *ydolum*, -i »<sup>22</sup>, « *ymitandam* »<sup>23</sup>, e « *ymo* » (.i. « *immo* », grafía habitual en Z);
- por el contrario, se escriben con -i- por -y- en posición interior palabras como « *butirum*, -i », « *sinagoga*, -ae » (en Z se lee con -y-), o « *Egiptus*, -i » y « *Egipciacus*, -a, -um » (pero en Z la grafía corriente es con -y-);
- la misma vacilación ya advertida en la ortografía del nombre del profeta Isaías se observa en el nombre de Moisés, que se escribe tanto con -y- « *Moyses* », como con -i- « *Moises* ».

Monoptongación de los diptongos *æ* / *œ* en *e*: es común a todos los manuscritos y sistemática a lo largo de todo el texto, por lo que no merece la pena citar ningún pasaje en concreto.

Más interesante es la síncopa de la forma « *bendictionem* »<sup>24</sup> por « *benedictionem* », un fenómeno del que se ha dicho que es el rasgo más característico del latín tardío<sup>25</sup>.

### b. Consonantismo

Usos de *b* por *v* y viceversa: este fenómeno presenta un gran interés en la medida en que afecta a algunas formas de futuro

<sup>20</sup> GIL, 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 176 (§ 6,c).

<sup>21</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 27; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>22</sup> Cfr, por ejemplo, Mill. p. 25 lín. 26 y lín. 30, e ibid. p. 26 lín. 33; Hern. cap. 11 (p. 58), e ibid. cap. 12 (p. 62).

<sup>23</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 40; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>24</sup> Cfr Mill. p. 11 lín. 31; Hern. cap. 2 (p. 28).

<sup>25</sup> M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos', *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1. *Antecedentes. Onomástica*, M. Alvar - A. Badía - R. de Balbín - L. F. Lindley Cintra (edd.), Madrid, 1960, p. 153-197: p. 164 (§ 20).

imperfecto y pretérito perfecto de indicativo activo, como las siguientes<sup>26</sup>:

- « *et current ad ipsum homines qui ipsum non cognoscebant propter Dominum Deum tuum et Sanctum Israel, qui **glorificabit** te* »<sup>27</sup> (pretérito perfecto, como confirma la fuente bíblica: Is. 55,5);
- « *Et in illa die saluabitur Iuda et Iherusalem, et habitabit confidenter. Hoc est nomen quod **nominauit**: Deus iusticie* »<sup>28</sup> (futuro imperfecto, confirmado asimismo por la fuente bíblica: Ier. 23,6);
- « *Et dicit alibi Ieremias: Maximus pavor **intrauit** terram in omnibus locis et interficietur Dominus in eadem die* »<sup>29</sup> (futuro imperfecto, como confirma la forma « *interficietur* »).

Posible uso de QU por CU: « *loutus est* », « *fuit loutus* », « *sumus... consequi* », aunque en el texto editado acepto la grafía de U, los otros manuscritos presentan asimismo grafías -*quu-* y -*cu-*;

Grafía CH por H en las formas « *nichil* » y « *nichilum* », atestiguadas de forma unánime por la tradición manuscrita, por el contrario, el dativo del pronombre personal de primera persona se escribe siempre « *mibi* ».

Palatalización de los grupos intervocálicos GE / GI y simplificación en *i*<sup>30</sup>: « *proienie* » (en algunos pasajes apoyada únicamente por U)<sup>31</sup>. Otro posible ejemplo de palatalización es la forma « *ažebras* » (grafía de U, frente a « *žebras* » de B y « *acebras* » de Z)<sup>32</sup>, de aceptarse la etimología considerada hoy día

<sup>26</sup> Usos semejantes se advierten en el latín mozárabe, vid. F. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álvaro de Córdoba*, La Coruña, 1996 (Publicaciones de la Universidad de La Coruña. Monografías, 32), p. 63-64.

<sup>27</sup> Cfr Mill. p. 18 lín. 10-12; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>28</sup> Cfr Mill. p. 18 lín. 16-18; Hern. cap. 6 (p. 44).

<sup>29</sup> Cfr Mill. p. 25 lín. 10-12; Hern. cap. 11 (p. 58).

<sup>30</sup> Es algo habitual en el latín visigótico y mozárabe, vid. GIL, 'Notas sobre fonética' (cit. n. 18), p. 75 (§ 18,1-2), e ID., 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 159 (§ 2,21); P. P. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, 1995 (Monografías de la Universidad de Córdoba, 221), p. 90; y GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 65-68.

<sup>31</sup> Cfr Mill. p. 18 lín. 34-35 y lín. 38, e ibid. p. 18 lín. 40 - p. 19 lín. 1; Hern. cap. 7 (p. 44).

<sup>32</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 29; Hern. cap. 16 (p. 72).

más probable para esta palabra: «*equiferus*», de donde habría surgido una forma vulgar «*\*eciferus*»<sup>33</sup>.

Posible simplificación del grupo GN intervocálico, pronunciado [ɣn], en N, por escritura fonética: [ɣn] > -n-<sup>34</sup>: «*dinoscerentur*» (.i. «*dignoscerentur*», grafía de Z, no obstante), «*dinonuit*» (apoyada sólo por U) (.i. «*dignonuit*», la grafía con -gn- se lee en ZB)<sup>35</sup>.

Otras simplificaciones, en este caso de geminadas intervocálicas, son las siguientes<sup>36</sup>:

- BB > B: «*abreniantur*», grafía apoyada por toda la tradición manuscrita en el único pasaje en el que aparece este verbo<sup>37</sup>.

- CC > C: «*ocultum*», «*oculta*»<sup>38</sup>, si bien en Z encontramos siempre las formas esperables con -cc-.

- MM > M: «*ymo*»<sup>39</sup>, pero también está atestiguada en un pasaje la grafía esperable «*immo*»<sup>40</sup>.

- PP > P: hay un uso de «*aparuit*», apoyado por UB frente a Z, que transmite la grafía con geminada<sup>41</sup>, mientras que en todos los demás pasajes las formas del verbo «*appareo*, -ere» aparecen escritas con -pp-.

- TT > T: en general, ocurre con las formas del verbo «*mitto*, -ere» y sus compuestos: «*mitam*», «*mitendo*», «*mite*», «*promitimus*», «*dimitebat*», «*dimitebant*», «*dimitam*», y «*permitteret*»; y más raramen-

<sup>33</sup> J. COROMINAS - J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, 1980-1991 (Biblioteca Románica Hispánica. Diccionarios, 7): vol. 2, artículo 'cebra', p. 9-10. Sobre la palatalización de los grupos CE / CI en el latín hispánico, vid. GIL, 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 160 (§ 2,24).

<sup>34</sup> Fenómeno corriente en el latín mozárabe, vid. J. GIL, 'Para la edición de textos visigodos y mozárabes', *Habis* 4 (1973), p. 189-234: p. 199; y GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 68.

<sup>35</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 34 y lín. 37; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>36</sup> Tanto la simplificación de geminadas como la restitución impropia de éstas por hipercorrección están bien atestiguadas en el latín altomedieval hispánico, vid. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 91-92; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 61-63.

<sup>37</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 7; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>38</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 17 y lín. 19, *ibid.* p. 32 lín. 8; Hern. cap. 12 (p. 62, dos ejemplos), e *ibid.* cap. 16 (p. 72).

<sup>39</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 28 y lín. 33, *ibid.* p. 21 lín. 8 y lín. 18; Hern. cap. 9 (p. 48), e *ibid.* cap. 9 (p. 50, dos ejemplos).

<sup>40</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 35; Hern. cap. 1 (p. 26).

<sup>41</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 18; Hern. cap. 2 (p. 30).

te con algunas otras formas como « *quatuor* » (en todas sus ocurrencias), o « *atritus* »<sup>42</sup>.

- al mismo tiempo, por hipercorrección, están atestiguadas las grafías « *oculis* », junto con las esperables « *oculis* » y « *oculos* », según una distribución en la que, en general, *U* apoya las formas acostumbradas y *ZB* las grafías con geminadas; y « *summet* » por « *sumet* »<sup>43</sup>, en este último caso, quizás no tanto por hipercorrección como por analogía con formas como « *summus*, -a, -um » o « *consummare* »<sup>44</sup>, si bien la forma es dudosa pues no está apoyada más que por *U* frente a *ZB*, que transmiten la grafía esperable con una sola -m-.

Vacilación en el uso de la *H* tanto en posición inicial como interior: « *abominacio* », « *aborreo* » y « *aborruerat* », « *Habraam* » (pero también se encuentran las grafías « *Abraam* » y « *Abraham* »), « *adibe mentem* », « *contrabeuntibus* » (lectura propia de *U*, los restantes códices contienen otras variantes) (pero también « *contraire* »), « *ebdomade* » y « *ebdomadas* », « *eri* », « *hodium* », « *incoantes* » (grafía de *U*), « *olocaustum* » y « *olocausti* » (pero también « *holocaustum* » y « *holocaustis* »), « *perhennalis* » (grafía propia de *U*)<sup>45</sup>, « *pulcra* ».

Asibilación frecuente, pero no sistemática, *TI* + vocal > *CI* + vocal<sup>46</sup>: « *tercio* », « *eciam* », « *presencia* », « *sicietis* », « *iusticia* », « *sciencia* », « *preuaricacione* », « *tocius* », « *generacionem* », « *tristiciam* », « *propheciam* », « *gracia* », « *exceccacione* », « *nequiciis* », « *sapiencie* », « *stulticia* », « *absolucio* », « *prohibicionem* », « *exposicione* », « *substanciam* », etc.

Metátesis de *R* en sílaba trabada del tipo *PER-* > *PRE-*<sup>47</sup>: « *perpulsi* » por « *perpulsi* »<sup>48</sup>, « *preuenerunt* » por « *peruenerunt* »<sup>49</sup> (en ambos casos son lecturas propias de *TCI*<sup>UB</sup>).

<sup>42</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 33; Hern. cap. 11 (p. 56).

<sup>43</sup> Cfr Mill. p. 25 lín. 10; Hern. cap. 11 (p. 58).

<sup>44</sup> GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 63.

<sup>45</sup> El adjetivo « *perennalis*, -e », como se verá, es raro, sin embargo, la grafía « *perhennis* » está bien atestiguada en época mozárabe, vid. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 84.

<sup>46</sup> El fenómeno es tan antiguo que se aprecia ya en época visigoda, vid. GIL, 'Notas sobre fonética' (cit. n. 18), p. 73-75 (§ 17), e Id., 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 160 (§ 2,23).

<sup>47</sup> Un fenómeno muy extendido en el latín hispánico desde la Antigüedad Tardía, vid. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 168 (§ 27).

<sup>48</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 4; Hern. nota 19 de la p. 16.



Simplificación del grupo *xs* > *x*, sistemática en todas las formas y apoyada de forma unánime por los manuscritos: « *existens* », « *existentem* », « *existencia* », « *expectant* », « *exultabunt* ».

## 2. Morfología

### a. Morfología nominal y pronominal

Posible vacilación entre la primera y la tercera declinación en la forma de origen hebreo « *haelma*, -*ae* » (« *aelma*, -*ae* », en Z), que presenta en un pasaje en U un nominativo plural « *haelmes* » (frente a « *aalme* » de Z, y « *haelmet* » de B, un error manifiesto): « *multe haelmes uenient ad ipsam fontem* »<sup>50</sup>.

Vacilaciones en el uso de los géneros:

- las formas neutras « *baculum*, -*i* » e « *idolum*, -*i* » (en una ocasión) aparecen concertando con adjetivos y pronombres en género masculino, lo que podría responder a la tendencia propia del latín tardío y medieval a la desaparición del neutro: « *tenebat **baculum quendam*** »<sup>51</sup>, y « *Ego sum Dominus Deus, et meum Nomen et meam gloriam non dabo alii nec dabo **ydolis qui** me laudent* »<sup>52</sup> — la forma de acusativo neutro plural « *ydola* », no obstante, está bien atestiguada en todo el tratado —, ahora bien, es muy posible que estemos ante fenómenos sintácticos antes que morfológicos, pues en latín tardío y medieval las formas masculinas del pronombre-adjetivo indefinido « *quidam* », así como las del pronombre relativo « *qui* » pueden aparecer concertadas tan sólo en número con antecedentes de cualquier género<sup>53</sup>;

<sup>49</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 37 ; Hern. cap. 10 (p. 52).

<sup>50</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 35 ; Hern. cap. 9 (p. 48).

<sup>51</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 4 ; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>52</sup> Cfr Mill. p. 18 lín. 3 ; Hern. cap. 6 (p. 42). La recensión TCI<sup>2</sup> cap. 13 (f. 15rb) transmite la variante « *ydolis que* », aunque podríamos estar, en este caso, ante un fenómeno gráfico-fonético de uso de E por I, en virtud del cual « *quae* », pronunciado « *que* » pasa a escribirse como « *qui* », provocando la confusión entre una forma y otra y llevando a escribir, a su vez, « *qui* » como « *que* », cfr GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 132-133.

<sup>53</sup> Vid., respectivamente, J. C. MARTÍN, 'Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto', *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998), p. 127-177 : p. 139-140 (§ 26), y p. 150 (§ 51), en ambos casos con bibliografía. Sobre el uso del pronombre relativo masculino con antecedentes de cualquier género, vid. asimismo M. RODRÍGUEZ-PANTOJA, 'Rasgos generales de

- en los códices *UB* el sustantivo «*gens, gentis*» se presenta tanto en género femenino como masculino<sup>54</sup>: «*Ve **genti peccatrici***»<sup>55</sup>, «*super **gentes que te non nouerunt***»<sup>56</sup> y «*in **gentem que me non audiuit***»<sup>57</sup>, pero «*dixit Ieremias: Ad te uenient omnes **gentes** et dicent tibi: Veritas est quod patres nostri adorauerunt ydola et fecerunt deos et non erant dii. Et Ego diuulgabo manum meam super **ipsos** et agnoscent Nomen meum gloriosum*»<sup>58</sup> y «*apud omnes **gentes, qui faciunt sacrificium meum***»<sup>59</sup> – a propósito de este último ejemplo, ya he advertido sobre la posibilidad de que el pronombre relativo masculino aparezca referido a un antecedente femenino o neutro –;

- también «*dies, diei*» presenta la típica vacilación entre los géneros masculino y femenino (dejo a un lado las citas bíblicas): «*pro die dominico*»<sup>60</sup>, «*in die dominica*»<sup>61</sup>, «*dies sunt completi*»<sup>62</sup>. Por el contrario, en el pasaje «*sunt quingenti et xxx et v dies uel anni quos uolueris*» (variante de *U*, frente a *B*: «*sunt quadringenti et xc<sup>a</sup> anni accipe quos uolueris*»)»<sup>63</sup>, es posible que el uso de «*quingenti*» en masculino se haya visto determinado por el sustantivo «*anni*».

Vacilación en la declinación de los adjetivos de dos y tres terminaciones<sup>64</sup>: en su única ocurrencia en el tratado, el adjeti-

la morfología isidoriana’, *Revista de Estudios Latinos* 2 (2002), p. 119-135: p. 128; HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 99; F. J. UDAONDO PUERTO, ‘Aspectos lingüísticos en las obras de Valerio del Bierzo’, *Helmantica* 56 (2005), n.º 170-171, p. 253-298: p. 275-276. En cuanto al empleo de «*quendam*» con sustantivos femeninos, está bien atestiguado en un escritor tan culto como Isidoro de Sevilla, vid. J. C. MARTÍN, ‘La langue de la *Chronique Universelle* d’Isidore de Séville’, *Helmantica* 56 (2005), n.º 170-171, p. 211-251: p. 223.

<sup>54</sup> Es un fenómeno bien conocido ya en el latín mozárabe, vid. J. GIL - B. LÖFSTEDT, ‘Sprachliches zu Valerius von Bierzo’, *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976), p. 271-304, p. 276; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 129; y UDAONDO PUERTO, ‘Aspectos lingüísticos’ (cit. n. 53), p. 259.

<sup>55</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 32; Hern. cap. 10 (p. 50).

<sup>56</sup> Cfr Mill. p. 30 lín. 33; Hern. cap. 15 (p. 70).

<sup>57</sup> Cfr Mill. p. 30 lín. 35; Hern. cap. 15 (p. 70).

<sup>58</sup> Cfr Mill. p. 30 lín. 13-16; Hern. cap. 15 (p. 68). En *Z*, se lee «*eos*» por «*ipsos*», también en género masculino: *TCI*<sup>2</sup> cap. 17 (f. 21vb).

<sup>59</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 35-36; Hern. cap. 18 (p. 76).

<sup>60</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 6; Hern. cap. 3 (p. 34).

<sup>61</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 22; Hern. cap. 4 (p. 36).

<sup>62</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 35; Hern. cap. 13 (p. 66).

<sup>63</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 36; Hern. cap. 13 (p. 66).

<sup>64</sup> Hay ejemplos de ello tanto en la literatura visigótica como en la liturgia

vo «*praecipuus*, -a, -um» se presenta declinado como «*praecipuis*, -e» en el pasaje «*in hac forma apparuit tanquam in excellenti et precipue*» (corregido en «*precipua*» en B)<sup>65</sup>. Estamos quizás ante una hipercorrección, pues el fenómeno corriente es el contrario: la reinterpretación de adjetivos de dos terminaciones en adjetivos de tres terminaciones<sup>66</sup>.

Ablativo de singular en -i en los adjetivos de dos terminaciones concertados con substantivos que no son de género neutro (en todos los ejemplos se trata de substantivos de género femenino), si bien podría ser que estuviésemos ante un fenómeno de carácter gráfico-fonético antes que morfológico, resultado del uso ya señalado de E por I y viceversa<sup>67</sup>: «*in hac forma apparuit tanquam in excellenti et precipue*»<sup>68</sup>, «*de ueteri meretrice Egipciaca*»<sup>69</sup>, «*ego mito eos in mare tali uoluntate*»<sup>70</sup>. Otro ejemplo de este mismo fenómeno lo proporciona un participio de presente: «*in ualle habenti lacunam*»<sup>71</sup>. Son, por lo demás, casos seguros que encuentran un apoyo unánime en la tradición manuscrita.

y la literatura mozárabes, vid. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la liturgia hispánica', *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, J. F. Rivera Recio (ed.), Toledo, 1965 (Publicaciones del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Serie Tercera. Estudios, Introducciones, Repertorios, 1), p. 55-87 (reimp. en M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècles*, Aldershot, 1992 [Variorum Collected Studies Series, CS377], n.º II), p. 69 (§ 24); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 97; y UDAONDO PUERTO, 'Aspectos lingüísticos' (cit. n. 53), p. 266.

<sup>65</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 26-27; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>66</sup> Pueden aducirse numerosos ejemplos de ello tanto en el latín visigótico como mozárabe, vid. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 99-100.

<sup>67</sup> GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 105-106; RODRÍGUEZ-PANTOJA, 'Rasgos generales' (cit. n. 53), p. 123-124. No obstante, cuando estamos ante un fenómeno de carácter gráfico-fonético, afecta también a la forma de dativo singular, que aparece escrito con -e. En el caso de TCI, estos usos se observan únicamente en las formas de ablativo singular y se manifiestan de manera regular dando lugar a ablativos singulares no neutros en -i en lugar de en -e.

<sup>68</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 26-27; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>69</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 11-12; Hern. cap. 10 (p. 56).

<sup>70</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 22; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>71</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 8-9; Hern. cap. 16 (p. 74).

Posible uso como acusativo singular neutro de « *is, ea, id* » de la forma « *eum* »: « *intellexerunt **hoc uerbum**... Apostoli, et exposuerunt **eum*** »<sup>72</sup>, la forma « *eum* » no está atestiguada más que en U, mientras que B parece haber corregido el pasaje y Z presenta una variante que no puede proceder de un mero error de copista, sino que constituye un ejemplo más de la recensión TCI<sup>z</sup> frente a TCI<sup>UB</sup>. Por el contrario, en Z encontramos otro uso de esta misma forma con este mismo valor en un pasaje que en TCI<sup>UB</sup> se transmite con notables diferencias: « *Quicumque propheta suscitatus inter nos indixerit uobis **in eum quod ego dixi uobis*** » (TCI<sup>z</sup> cap. 13 f. 14va), frente a « *Quicumque propheta fuerit suscitatus inter nos et contradixerit uobis **in eis que ego dixi uobis*** » (TCI<sup>UB</sup>)<sup>73</sup>.

Posible uso como dativo-ablativo plural de « *hic, haec, hoc* » de la forma « *hiis* », analógica a « *iis* » / « *eis* », algo frecuente ya en la literatura hispanolatina desde época visigótica<sup>74</sup>: « *et modo carentes **hiis** que diximus* »<sup>75</sup>. El uso, no obstante, es dudoso porque la forma « *hiis* » se lee en ZB, pero no en U, que transmite la variante esperable « *his* », atestiguada asimismo en otro pasaje<sup>76</sup>. En este caso, al ser una variante de naturaleza morfológica antes que ortográfica, he optado por la lectura apoyada por ZB frente a U, de acuerdo con el estudio de la tradición manuscrita que he expuesto sucintamente más arriba.

Uso de una forma de genitivo plural del pronombre personal de primera persona « *nostrorum* » por « *nostrum* » en su única aparición en TCI, un fenómeno habitual en el latín mozárabe<sup>77</sup>: « *Et Dominus posuit in eo iniquitates omnium **nostrorum*** »<sup>78</sup>, aunque es una cita bíblica, en la versión Vulgata se lee « *omnium nostrum* » (Is. 53,6). Frente a esta forma, está bien atesti-

<sup>72</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 39-40; Hern. cap. 16 (p. 72). Este pasaje es un ejemplo paradigmático de lo alejadas que están del texto original las dos ediciones existentes.

<sup>73</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 34-35; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>74</sup> HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 98; MARTÍN, 'La langue de la *Chronique Universelle*' (cit. n. 53), p. 217 (con abundante bibliografía).

<sup>75</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 7; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>76</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 33; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>77</sup> HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 98.

<sup>78</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 34-35; Hern. cap. 11 (p. 56).

guada la voz « *uestrum* » como pronombre personal de segunda persona del plural<sup>79</sup>.

### b. *Morfología verbal*

Verbos deponentes conjugados como si fuesen activos como resultado de la tendencia a la desaparición de esta clase de verbos:

- « *degladio*, -are » por « *digladior*, -ari »: « *degladianit capita eorum* »<sup>80</sup>.
- « *praeuarico*, -are » por « *praeuaricor*, -ari »: « *praeuaricauerunt preceptum Dei* »<sup>81</sup>, pero, al mismo tiempo, en una cita bíblica se mantiene el empleo esperable de una forma deponente: « *praeuaricatione praeuaricata est in me domus Israel* » (Ier. 5,11)<sup>82</sup>.

El futuro del verbo « *exeo*, -ire » presenta dos formas diferentes: la clásica « *exibit* »<sup>83</sup>, y « *exiet* »<sup>84</sup>, pero en todos los casos se trata de citas bíblicas, en su mayor parte tomadas de la Vulgata, por lo que el autor de TCI se limita, sin duda, a reproducir el texto de su fuente.

## 3. *Sintaxis*

### a. *Los casos*

Nominativo absoluto, una construcción habitual en latín tardío y medieval<sup>85</sup>: « *postea apparuit* (sc. Deus) *Iacob circa flu-*

<sup>79</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 9 (donde Millás Vallicrosa corrige « *uerum* », frente a la lectura común de UB « *uestrum* »), e ibid. p. 28 lín. 12-26; Hern. nota 19 de la p. 16, e ibid. cap. 13 (p. 64).

<sup>80</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 15-16; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>81</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 20-21; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>82</sup> Cfr Mill. p. 23 lín. 38 - p. 24 lín. 1; Hern. cap. 10 (p. 54).

<sup>83</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 29; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>84</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 15, ibid. p. 27 lín. 32 (donde, por errata, se lee « *ex-tet* »), ibid. p. 33 lín. 21; Hern. cap. 9 (p. 48), ibid. cap. 12 p. 62, ibid. cap. 17 (p. 76).

<sup>85</sup> Ejemplos de este uso en textos visigóticos y mozárabes pueden leerse en DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 187 (§ 64); L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, 1975 (Anales de la Universidad Hispalense. Filosofía y Letras, 31), p. 27 (§ 27,1); GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 155; P. CAZIER, *Isidorus Hispalensis. Sententiae*, Turnhout, 1998 (CCSL 111), p. XL.

*men Phanuel et luctatus est cum ipso in specie humana, et, ipse petens bendictionem, imposuit hoc nomen 'Israel' »*<sup>86</sup>.

Uso de las formas de nominativo con valor de vocativo, frecuente en el latín hispano altomedieval, incluso en un autor culto como Isidoro de Sevilla<sup>87</sup>: « *Ergo, Iudeus uel hereticus uel quisquis es, concede Christum incarnatum esse Deum* »<sup>88</sup> El uso del vocativo, sin embargo, está bien atestiguado en TCI (siempre precedido de la interjección « o »), por ejemplo: « *O Hebreë incredule, non credis quod ego habeo istud nomen* »<sup>89</sup>.

Extensión del acusativo como caso universal de la rección verbal:

- « *degladiare* » + acusativo, frente al uso intransitivo del latín clásico y patrístico: « *degladianit capita eorum* »<sup>90</sup>;

- « *contraire* » + acusativo, frente al uso con dativo de época clásica y patrística: « *benigna uobis comparabitur eos diligentia contraire* »<sup>91</sup>, y « *quia Dominus ueniet cum flammis igneis illis ipsum contraheuntibus* »<sup>92</sup> (aunque es una cita bíblica [Is. 66,15], no se sigue en ella el texto de la Vulgata);

- y, en general, en substitución de construcciones preposicionales, en usos característicos del latín cristiano desde época patrística:

« *credere* » + acusativo: « *tu non uis credere aduentum Christi* »<sup>93</sup>, que alterna con la construcción « *in* » + ablativo, como en « *qui in primo aduentu noluerunt credere* »<sup>94</sup>, y « *qui in primo credere noluerit* »<sup>95</sup>;

e « *incurrere* » + acusativo: « *incurristis iram Domini* »<sup>96</sup>, y « *tu incurristi iram et hodium eiusdem sempiterne* »<sup>97</sup> y « *incurris iram Dei et male-*

<sup>86</sup> Cfr Mill. p. 11 lín. 29-32; Hern. cap. 2 (p. 28). En TCI<sup>2</sup> cap. 10 (f. 11vb), se lee « *ipso petente bendicionem* ».

<sup>87</sup> J. ELFASSI, 'La langue des *Synonyma* d'Isidore de Séville', *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 62 (2004), p. 59-100: p. 72.

<sup>88</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 12-13; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>89</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 15-16; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>90</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 15-16; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>91</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 16-17; Hern. nota 19 de la p. 16.

<sup>92</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 11-12; Hern. cap. 14 (p. 66).

<sup>93</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 27-28; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>94</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 4-5; Hern. cap. 14 (p. 66).

<sup>95</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 27-28; Hern. cap. 14 (p. 68).

<sup>96</sup> Cfr Mill. p. 23 lín. 37-38; Hern. cap. 10 (p. 54).

<sup>97</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 13; Hern. cap. 16 (p. 72).

*dictionem* »<sup>98</sup>, frente a la construcción de época clásica « *in* » + acusativo;

- el fenómeno anteriormente señalado podría explicar el posible uso de un acusativo sin preposición dependiendo directamente del verbo en lugar de una construcción preposicional en « *o miserrime, quomodo posset esse filius Achaz, quem propheta dixit quod: Mel et butirum comedet ?* »<sup>99</sup> (esperable: « *de quo* », tal y como se lee en: « *Audi quid dixit Ysaías de malis de Iuda et de Israele habitatoribus Iherusalem* »<sup>100</sup>); el ejemplo es dudoso, no obstante, pues la construcción se encuentra sólo en U, mientras que Z y B dan a la proposición en cuestión un valor causal con las partículas « *quod* » y « *quoniam* » en lugar de « *quem* ».

Dativo empleado como régimen, por un lado, del adjetivo « *similis, -e* », en lugar del genitivo de época clásica, un uso frecuente en latín tardío y medieval<sup>101</sup>: « *nos fuistis similes illis in suis factis* »<sup>102</sup>; y por otro, de las formas pasivas del verbo « *adsumilo, -are* », construcción habitual en la Vulgata: « *Video quartum et assimilatur Filio Dei* »<sup>103</sup> (cita bíblica que no sigue el texto de la Vulgata [cfr Dan. 3,92]), y « *ne populus assimilaretur his animalibus factis suis* »<sup>104</sup>.

Construcción apositiva de un participio en ablativo con un antecedente en otro caso, corriente tanto en textos visigóticos como mozárabes<sup>105</sup>: « *apposuit ei offas, cum edo coctis* »<sup>106</sup>.

<sup>98</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 26-27; Hern. cap. 17 (p. 76).

<sup>99</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 9-10; Hern. cap. 9 (p. 50). También en este caso, las dos ediciones no reproducen con fidelidad el texto que puede reconstruirse a partir de los manuscritos conservados.

<sup>100</sup> Cfr Mill. p. 22 lín. 35-37; Hern. cap. 10 (p. 52).

<sup>101</sup> HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 107; M<sup>a</sup>. A. ANDRÉS SANZ, *Isidori Hispalensis episcopi Liber Differentiarum [II]*, Turnhout, 2006 (CCSL 111A), p. 99\*.

<sup>102</sup> Cfr Mill. p. 23 lín. 17; Hern. cap. 10 (p. 54).

<sup>103</sup> Cfr Mill. p. 11 lín. 11-12; Hern. cap. 1 (p. 28).

<sup>104</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 34-35; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>105</sup> GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 154-155; MARTÍN, 'Notas críticas' (cit. n. 53), p. 141 (§ 30).

<sup>106</sup> Cfr Mill. p. 11 p. 12 lín. 3-4; Hern. cap. 2 (p. 30).

b. *El adjetivo*

El comparativo aparece construido en una ocasión con «*magis*» y el grado positivo del adjetivo<sup>107</sup>: «*probo tibi quod **magis** sit **acceptabile** Deo* (sc. sacrificium panis et uini) *quam tuum*»<sup>108</sup>.

Del mismo modo, el superlativo sintético es reemplazado con frecuencia por el adverbio «*ualde*» y el grado positivo del adjetivo correspondiente<sup>109</sup>: «*mel est ualde dulce et butirum ualde molle, ita fuerunt uerba sua ualde dulcia et sua precepta ualde suauia*»<sup>110</sup>, «*postea fuisti ualde pulcra*»<sup>111</sup> (cita bíblica en la que, no obstante, se ha reelaborado y resumido el pasaje original [cfr Ez. 16,15]), «*seruus meus... sublimis erit ualde*»<sup>112</sup> (=Vulgata [Is. 52,13]), «*ualde obscurus est* (sc. ille liber)»<sup>113</sup> (cita bíblica que no sigue el texto de la Vulgata [cfr Is. 29,11]).

c. *Los deícticos*

Uso de «*ille, illa, illud*» como antecedente del pronombre relativo: «*sed **illa** forma erat autentica, **quam** sumpsit a beata Maria Virgine*»<sup>114</sup>, «*in **illa** carne, **quam** sumpsit a Virgine*»<sup>115</sup>, «*est sicut **ille** qui seminat in spinis*»<sup>116</sup>, «*non secundum **illam*** (sc. le-

<sup>107</sup> Es un procedimiento bien atestiguado en el latín medieval hispánico ya desde la Hispania visigoda, vid. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 175 (§ 43); ELFASSI, 'La langue des *Synonyma*' (cit. n. 87), p. 72-73; UDAONDO PUERTO, 'Aspectos lingüísticos' (cit. n. 53), p. 266-267; ANDRÉS SANZ, *Isidori Hispalensis episcopi Liber Differentiarum* (cit. n. 101), p. 103\*.

<sup>108</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 28-29; Hern. cap. 18 (p. 76).

<sup>109</sup> Es un procedimiento corriente en latín tardío y medieval, vid. J. N. GARVIN, *The « Vitas sanctorum Patrum Emeretensium ». Text and Translation, with an Introduction and Commentary*, Washington D.C., 1946 (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval and Renaissance Latin Language and Literature, 19), p. 65-66; MARTÍN, 'Notas críticas' (cit. n. 53), p. 140 (§ 27).

<sup>110</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 19-21; Hern. cap. 9 (p. 50).

<sup>111</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 17; Hern. cap. 10 (p. 56).

<sup>112</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 26-27; Hern. cap. 11 (p. 56).

<sup>113</sup> Cfr Mill. p. 26 lín. 14; Hern. cap. 12 (p. 60).

<sup>114</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 11-12; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>115</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 14; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>116</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 4-5; Hern. cap. 3 (p. 32).



gem) **que data fuit Moisi** »<sup>117</sup>, « *non secundum illud* (sc. pactum) **quod ego dedi patribus uestris** »<sup>118</sup> (cita bíblica que no sigue, sin embargo, el texto de la Vulgata [cfr Ier. 31,32]), « **Ille qui habet** (sc. nouam legem) *est in gaudio* »<sup>119</sup>.

#### d. Las preposiciones

Substitución de los casos por construcciones preposicionales:

- el acusativo, por una construcción partitiva formada por la preposición « *de* » + ablativo<sup>120</sup>: « **comede de pane et bibe de aqua** »<sup>121</sup>, expresión que se puede comparar con otras en las que encontramos la rección esperable de estos verbos en acusativo, por ejemplo: « *quod Hemanuel comederet butirum et mel, hoc non comedit filius Achaz, ymo Christus* »<sup>122</sup>, « *Deus precepit carnes comedere et prohibuit eas comedere* »<sup>123</sup>, y « *in quibus* (sc. annis) *non comederunt carnes gentes, nec biberunt uinum* »<sup>124</sup>.

- el genitivo, también por la construcción « *de* » + ablativo: « *Et alibi dabo testimonium de Ysaia, qui dixit* »<sup>125</sup>, por el genitivo posesivo; y « *de omnibus istis preceptis nullum obseruatis* »<sup>126</sup> y « *deprecor ut, quotquot de gentilibus uenerint adorare Nomen tuum in hac domo* »<sup>127</sup>, por el genitivo partitivo<sup>128</sup>, aunque la construcción esperable en este último caso sería « *quotquot gentiles* »;

- el dativo: « *O tu Iherusalem, non erit in te lux solis in die..., sed Deus erit lux tibi semper* »<sup>129</sup>, y quizás « *et fuit hec prophecia ad regem* »:

<sup>117</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 2; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>118</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 5-6; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>119</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 20; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>120</sup> Es un uso del que existen abundantes testimonios en latín tardío y medieval, también en la Península Ibérica, vid. MARTÍN, 'Notas críticas' (cit. n. 53), p. 134 (§ 13), con bibliografía.

<sup>121</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 3; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>122</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 17-18; Hern. cap. 9 (p. 50).

<sup>123</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 14-15; Hern. cap. 16 (p. 70).

<sup>124</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 17-18; Hern. cap. 16 (p. 70).

<sup>125</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 38-39; Hern. cap. 8 (p. 46).

<sup>126</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 33-34; Hern. cap. 3 (p. 32).

<sup>127</sup> Cfr Mill. p. 30 lín. 20-21; Hern. cap. 15 (p. 68).

<sup>128</sup> Uso ya señalado en esta obra por VALCÁRCEL, 'La Vita Mahometi' (cit. n. 1), p. 240.

<sup>129</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 39 - p. 20 lín. 2; Hern. cap. 8 (p. 46-48).

*quod ipsi erant remansuri in IIII<sup>or</sup> partibus mundi*»<sup>130</sup> (lectura de UB frente a Z, que transmite «*regi*»), si bien lo esperable sería encontrar un genitivo posesivo antes que un dativo, no obstante, dado el uso indiscriminado frecuente en latín medieval entre el genitivo y el dativo, no resulta extraño encontrar un «*ad regem*» por dativo en lugar de un «*a rege*», «*de rege*» o «*ex rege*» por genitivo<sup>131</sup>.

### e. *Las partículas*

«*quando*», es la partícula temporal más frecuente en TCI, mientras que «*cum*» se utiliza sobre todo para introducir subordinadas con valor temporal de «*cum*» histórico, no atestiguándose ninguna ocurrencia de «*dum*» en el texto, ni con este valor ni con ningún otro<sup>132</sup>.

«*quare*», aparece utilizada como partícula con valor causal con indicativo de un modo semejante a «*quia*» y «*quoniam*»<sup>133</sup>: «*Non sufficit, quare oportet quod sit sapiens*»<sup>134</sup>, «*Moyses... noluit ut circumciderentur, quare non indigebant hoc signo, quia cum nullo pugnabant*»<sup>135</sup>, «*Et quare non cognoscis has aquas et non recipis, incurris iram Dei et maledictionem*»<sup>136</sup>, «*Tu dicis derisorie et reprebendis nos, quare facimus sacrificium panis et uini*»<sup>137</sup>.

«*quid*», se utiliza en una ocasión como partícula completiva para introducir una proposición subordinada con un verbo de

<sup>130</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 24-26; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>131</sup> Usos semejantes tanto por dativo como genitivo están atestiguados en el latín visigótico y mozárabe, vid. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 113; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 160-162; J. M. ESCOLÀ Tuset, 'El latín del obispo Justo de Urgel', *Latin vulgaire – Latin tardif VII. Actes du VII<sup>e</sup> Colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Séville, 2-6 septembre 2003*, C. Arias Abellán (ed.), Sevilla, 2006, p. 243-252: p. 248.

<sup>132</sup> Es un uso común en los textos visigóticos y mozárabes, vid. RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio* (cit. n. 85), p. 48 (§ 56,6a); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 126.

<sup>133</sup> Este uso de «*quare*» no es frecuente entre los mozárabes, vid. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 192; pero se conocen ejemplos en el latín hispánico ya desde época visigoda, vid. GIL, 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 170 (§ 3,18).

<sup>134</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 25-26; Hern. cap. 1 (p. 26). En ambas ediciones se opta erróneamente por la lectura «*quia*» de B, frente a «*quare*» de U.

<sup>135</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 11-14; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>136</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 25-26; Hern. cap. 17 (p. 76).

<sup>137</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 36-38; Hern. cap. 18 (p. 76).

entendimiento: « *Nunquid **uides quid** dicit quod, quando Christus ueniret, totum diuideret mundum et homines gladiaret?* »<sup>138</sup>. De acuerdo con el estilo propio del autor de TCI, se esperaría « *quod* », pero la lectura « *quid* » está apoyada de forma unánime por la tradición manuscrita, quizás como resultado del empleo propio del latín tardío y medieval del pronombre relativo por el interrogativo y viceversa, y en especial, entre « *quod* » y « *quid* », presente ya en Prisciliano y que cuenta con abundantes ejemplos en textos visigóticos y mozárabes<sup>139</sup>. Si bien, un uso semejante al de TCI, es decir, de « *quid* » como partícula completiva por « *quod* », no lo he encontrado recogido en ninguno de los trabajos que he consultado. Podríamos estar, simplemente, ante un error del arquetipo, por influencia del « *nunquid* » presente en el contexto inmediato.

« *quod* », es, sin duda, la partícula más utilizada en el tratado, en el que presenta los siguientes valores<sup>140</sup>:

- valor completivo<sup>141</sup>, el más frecuente, en indicativo (como regla general) con verbos de lengua, entendimiento y deseo (« *uidere, probare, credere, scire, intelligere, concedere, opponere, sperare* »); y en subjuntivo con un verbo de voluntad (« *mando, -are* »), y uno de actividad (« *mereo, -ere* »)<sup>142</sup>: « *credis quod Deus sit omnipotens?* »<sup>143</sup> (en subjuntivo, probablemente, porque se pide la opinión del interlocutor, insistiendo con el subjuntivo en la duda del que pregunta en relación con la respuesta del interpelado, frente a « *non credis quod ego habeo istud nomen* »<sup>144</sup>, porque se conoce la respuesta), « *uide-*

<sup>138</sup> Cfr Mill. p. 26 lín. 36-38; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>139</sup> Vid., por ejemplo, B. LÖFSTEDT, 'Zum spanischen Mittellatein', *Glotta* 54 (1976), p. 117-157: p. 128-130.

<sup>140</sup> Sobre la extensión de « *quod* » como nexos universales en el latín de la Hispania tardoantigua y medieval, vid. GIL, 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 170 (§ 3,18).

<sup>141</sup> Uso ya señalado en esta obra por VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 240. Es habitual en el latín visigótico y mozárabe, vid. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 187; y MARTÍN, 'La langue de la *Chronique Universelle*' (cit. n. 53), p. 232 (con abundante bibliografía).

<sup>142</sup> Al menos, según la distribución propuesta por A. ERNOUT - F. THOMAS, *Syntaxe Latine*, Paris, 1953<sup>2</sup> (reimp. 1997) (Nouvelle collection à l'usage des classes, 38), p. 301-303.

<sup>143</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 24-25; Hern. cap. 1 (p. 26).

<sup>144</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 15-16; Hern. cap. 6 (p. 42).

*mus quod non prodest tibi circuncisio* »<sup>145</sup>, « *probo tibi quod Melchisedec erat sacerdos Dei* »<sup>146</sup>, « *Bene scis quod Iosue..., quando uenit Ierico cum filiis Israel, obsedit Ierico* »<sup>147</sup>, « *debes intelligere quod sabbatum non fuit datum nisi causa* »<sup>148</sup>, « *Bene concedo quod Moises dixit hoc* »<sup>149</sup>, « *tu speras quod ipse congregabit te de quatuor partibus mundi* »<sup>150</sup> (en indicativo, porque el que habla entiende que su interlocutor no sólo espera lo que él dice, sino que está convencido de que ocurrirá así), « *Et ego concedo quod non dixit 'uirginem', sed 'haelma'* »<sup>151</sup>, « *meruistis quod Creator excecaret uos* »<sup>152</sup>, « *et dico quod Deus dixit per Isaiam prophetam...* »<sup>153</sup>, « *sed audiuit uocem de celo quod aliquos eorum pro signo permiteret* »<sup>154</sup> (la proposición introducida por « *quod* » depende en este caso de un *verbum dicendi* no explícito y aparece en subjuntivo porque se entiende que el cumplimiento o no de la solicitud contenida en ella queda al arbitrio de aquel a quien se dirige, y se insiste en la libertad de éste para acceder o no a ello), « *mandauit Deus Noe quod decollaret carnes quascumque uellet* »<sup>155</sup>, « *ego oppono tibi, Hebrei, quod Deus promisit Israel per prophetas suos aquas* »<sup>156</sup>, etc.;

- valor explicativo, que desarrolla el sentido que tiene un determinado substantivo (tanto con el verbo en subjuntivo como en indicativo)<sup>157</sup>: « *ego mito eos in mare tali uoluntate: quod si Deus uoluerit eos condemnare, ibidem condemnent* »<sup>158</sup>, « *et fuit hec propheta ad regem: quod ipsi erant remansuri in IIII<sup>or</sup> partibus mundi causa signi et derisionis* »<sup>159</sup>, « *et dabo tibi testimonium prophetarum post Moysen uenientium quod lex non posset intelligi nisi per manus Apostolorum* »<sup>160</sup>;

<sup>145</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 32; Hern. cap. 3 (p. 32).

<sup>146</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 35-36; Hern. cap. 3 (p. 34).

<sup>147</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 29-31; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>148</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 15-16; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>149</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 37-38; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>150</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 30-31; Hern. cap. 8 (p. 46).

<sup>151</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 28-29; Hern. cap. 9 (p. 48).

<sup>152</sup> Cfr Mill. p. 22 lín. 22-23; Hern. cap. 10 (p. 52).

<sup>153</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 16-17; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>154</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 17-18; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>155</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 18-19; Hern. cap. 16 (p. 70).

<sup>156</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 12-14; Hern. cap. 17 (p. 74).

<sup>157</sup> Uso frecuente entre los visigodos, vid. RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio* (cit. n. 85), p. 58 (§ 59,3).

<sup>158</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 22-23; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>159</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 24-26; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>160</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 3-5; Hern. cap. 16 (p. 72).

- valor final, con subjuntivo: « *et noluit intrare bellum quousque fuerunt omnes circuncisi, **ad hoc quod** dinoscerentur inter alios* »<sup>161</sup>, « *Ego te saluavi et dedi te gentibus pro testamento, **quod** tu aperuisses oculos cecorum et extraheres incarcerationatos de carcere* »<sup>162</sup> (en la versión Vulgata [Is. 42,7], se lee « *ut* » en lugar de « *quod* »);
- valor consecutivo (con indicativo, para expresar hechos reales, y subjuntivo, para destacar el valor eventual de las acciones futuras de la expresión introducida por « *quod* »): « *Quedam obscura erant quod nemo intelligebat ea* »<sup>163</sup> (así en U, mientras que en Z y B, para insistir en el valor consecutivo de la proposición introducida por « *quod* » se corrige: « *quedam **ita** obscura erant **quod** nemo intelligebat ea* » y « *quedam obscura erant **sic quod** nemo intelligebat ea* », respectivamente); « *Si potest esse quod destruam meum factum et meum testamentum inter diem et noctem: **ita quod** non sit dies et nox tempore suo, **ita** non faciam cum David, seruo meo, **quod** non sit filius eius super tronum et sacerdotes Israel* »<sup>164</sup>.

« *si* », presenta el uso corriente en latín tardío y medieval como partícula introductora de interrogativas indirectas en indicativo: « *concede uel **nega si** hoc dixerunt prophete, **dic si** est noua lex **uel si** debet esse* »<sup>165</sup>.

Usos pleonásticos:

- « *quare **non** credis quod hoc uerbum **non** dixit Deus per Iberemiam prophetam domui Israel et domui Iude... ?* »<sup>166</sup>, uso pleonástico de la segunda negación, innecesaria de acuerdo con el sentido de la frase (y que el copista de B, un hombre ciertamente culto, ha suprimido), un fenómeno frecuente en el latín visigótico y mozárabe<sup>167</sup>;
- y otro tanto puede decirse de la segunda ocurrencia de la partícula « *quod* » en « *et tu dicis **quod** istud quod dicit Ysaías de sabbatis et de festiuitatibus, **quod** pro Iheroboam... et pro sua familia dixit* »<sup>168</sup>, un uso que cuenta con ejemplos en textos visigóticos<sup>169</sup>;

<sup>161</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 33-34; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>162</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 39 - p. 18 lín. 1; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>163</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 17-18; Hern. cap. 4 (p. 36).

<sup>164</sup> Cfr Mill. p. 18 lín. 24-27; Hern. cap. 6 (p. 44).

<sup>165</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 22-23; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>166</sup> Cfr Mill. p. 18 lín. 31-33; Hern. cap. 7 (p. 44).

<sup>167</sup> LÖFSTEDT, 'Zum spanischen Mittellatein' (cit. n. 139), p. 144; y cfr RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio* (cit. n. 85), p. 26 (§ 25,2).

<sup>168</sup> Cfr Mill. p. 23 lín. 20-23; Hern. cap. 10 (p. 54).

<sup>169</sup> LÖFSTEDT, 'Zum spanischen Mittellatein' (cit. n. 139), p. 148, cita ejemplos pleonásticos de la partícula « *ut* ».

- también encontramos usos pleonásticos de la partícula «*quod*» con *verba dicendi* precediendo citas literales de la Biblia<sup>170</sup>: «*tu dicis, o incredule, quod Moises dixit quod: Quicumque propheta fuerit suscitatus inter nos...*»<sup>171</sup>, y «*o miserrime, quomodo posset esse filius Achaz, quem propheta dixit quod: Mel et butirum comedet?*»<sup>172</sup>.

#### f. *El verbo*

Interrogativas indirectas construidas en modo indicativo y no subjuntivo: «*et si aliquis super hec nobis induxerit quare circuncidit se Christus et mutauit sabbatum pro die dominico*»<sup>173</sup>, «*audi quid dixit Ysaías de malis de Iuda*»<sup>174</sup>, «*ego probó per Ezechielem prophetam quid dixit Deus de sinagoga*»<sup>175</sup>, «*nonne uides, Hebreo miserrime, quali modo occultauit Deus discipulis suis?*»<sup>176</sup>, «*narrabo tibi a principio mundi quare Deus precepit carnes comedere et prohibuit eas comedere*»<sup>177</sup>. Con «*qualiter*» encontramos un uso en subjuntivo seguido de inmediato por otro en indicativo, probablemente debido a un fenómeno de sintaxis relajada: «*et dixit Amos propheta qualiter uenderetur Christus; et Zacharias, qualiter super asinam uenturus fuerat*»<sup>178</sup>. Otros ejemplos con indicativo con la partícula «*qualiter*» son los siguientes: «*ego dixi tibi de primo aduentu Christi qualiter debebat nasci et uendi et debebat subire patibulum*»<sup>179</sup> y «*nunc tibi exponam de secundo aduentu et qualiter est uenturus*»<sup>180</sup>.

Otro ejemplo llamativo del empleo de los modos se advierte en el pasaje siguiente: «*sed si tu dicis quod Messias, id est Christus, non ueniret... Et si tu dicis quod Christus non ue-*

<sup>170</sup> Este uso de una partícula completiva introduciendo el estilo directo se encuentra ya en el latín visigótico, vid. RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio* (cit. n. 85), p. 26 (§ 25,3) y p. 46 (§ 56,1g).

<sup>171</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 33-34; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>172</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 8-10; Hern. cap. 9 (p. 50).

<sup>173</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 5-6; Hern. cap. 3 (p. 34).

<sup>174</sup> Cfr Mill. p. 22 lín. 35-36; Hern. cap. 10 (p. 52).

<sup>175</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 10-11; Hern. cap. 10 (p. 56).

<sup>176</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 17-19; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>177</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 13-15; Hern. cap. 16 (p. 70).

<sup>178</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 37 - p. 28 lín. 1; Hern. cap. 12 (p. 64).

<sup>179</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 1-3; Hern. cap. 14 (p. 66).

<sup>180</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 3-4; Hern. cap. 14 (p. 66).

*nít...* »<sup>181</sup>, estamos, evidentemente, ante un uso poco coherente del pretérito imperfecto de subjuntivo (pretérito perfecto de subjuntivo en la recensión TCI<sup>z</sup>, quizás la lectura originaria) y del pretérito perfecto de indicativo dependiendo de dos proposiciones principales idénticas.

Usos semejantes se detectan en el uso de los tiempos, como en « *ego te saluavi et dedi te gentibus pro testamento, quod tu **aperuisses** oculos cecorum **et extraheres** incarceratos de carcere* »<sup>182</sup>, en que encontramos alternando un pluscuamperfecto y un imperfecto de subjuntivo, frente a la construcción bíblica, con dos imperfectos de subjuntivo: « *ut **aperires** oculos caecorum **et educeres** de conclusione uinctum, de domo carceris sedentes in tenebris* » (Is. 42,7).

Uso del subjuntivo precedido del adverbio negativo « *non* » para expresar la prohibición<sup>183</sup>: « *In tempore bellicoso **non seruetis** sabbatum* »<sup>184</sup>, y « *Vade ad terram consanguineorum meorum et **non ducas** uxorem filio meo de Cananeis* »<sup>185</sup>. La única ocurrencia de la partícula « *ne* » con subjuntivo se lee en una cita bíblica tomada de la Vulgata: « *Ne offeratis ultra sacrificium frustra* » (Is. 1,13)<sup>186</sup>.

Uso del participio de presente con el valor de una forma personal: « *comede de pane et bibe de aqua, et per uim panis et aque **pergens** per XL<sup>a</sup> dies usque ad montem Dei Oreb* »<sup>187</sup>. Ciertamente, se esperaría encontrar una forma personal en lugar del participio de presente, corrección que se ha introducido en B (f. 180r): « *...et dixit ei angelus: Comede panem et bibe de aqua, et per idem panis et aque **perges** per dies XL<sup>a</sup>; ad montem Dei Oreb* ».

<sup>181</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 8-14; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>182</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 38 - p. 18 lín. 1; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>183</sup> Es un rasgo claramente hispánico de este texto, vid. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: dialectalismos', *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1 (cit. n. 25), p. 237-250: p. 241; y cfr asimismo J. C. MARTÍN, *Scripta de uita Isidori Hispalensis episcopi*, Turnhout, 2006 (CCSL 113B), p. 362 (con bibliografía).

<sup>184</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 11-12; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>185</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 31-33; Hern. cap. 9 (p. 48).

<sup>186</sup> Cfr Mill. p. 23 lín. 6; Hern. cap. 10 (p. 54).

<sup>187</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 3-4; Hern. cap. 4 (p. 38). Una vez más, ambos editores optan por la variante « *perges* » de B, contra el testimonio de U, confirmado por TCI<sup>z</sup> cap. 11 (f. 13vb).

No obstante, la coincidencia de *U* y *Z* en la lectura « *pergens* » pone de manifiesto que esto era lo que se leía en el arquetipo. Usos semejantes, aunque no son frecuentes, están atestiguados en textos visigóticos y mozárabes, por lo que se puede aceptar la variante común de *UZ* pese a no haber más ejemplos de ello en TCI<sup>188</sup>.

Uso del participio de perfecto sin la forma correspondiente del verbo « *sum* » con el valor de una forma finita: « *Nominavit Deus Sampsonem in ventre matris, dicens: Tu benedictus es, et non circuncisus* »<sup>189</sup> (esperable: « *et non circuncisus erat* / *fuit* »). Díaz y Díaz ha señalado usos semejantes en textos visigóticos, en especial, en proposiciones subordinadas introducidas por un pronombre relativo<sup>190</sup>, por lo cual, aunque es un uso aislado en el texto que nos ocupa, es preferible mantener las lecturas de los manuscritos sin corregir, antes que introducir en el pasaje un término acaso innecesario.

Infinitivo con valor final con verbos de movimiento, frecuente ya en latín clásico, en especial en la comedia y en la poesía<sup>191</sup>: en varios pasajes, se debe al uso de las fuentes, por ejemplo, el Símbolo de Nicea, como en « *in qua ueniet iudicare uiuos et mortuos* »<sup>192</sup>, « *quando ueniet iudicare uiuos et mortuos* »<sup>193</sup> y « *qualiter ueniet iudicare uiuos et mortuos* »<sup>194</sup>, o el texto bíblico, como en « *et resurget inimicos iudicare* »<sup>195</sup> (quizás alguna versión de la *Vetus Latina* [Is. 16,5]) o en « *non ueni legem soluere, sed adimplere* »<sup>196</sup> [donde se sigue la versión de la *Vulgata* [Matth. 5,17]]; el único uso original es, quizás, « *si aliqua mulier pregnata habuerit desiderium carnum porci...*, *dentur*

<sup>188</sup> DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 192-193 (§ 77); e ID., 'El latín de la liturgia hispánica' (cit. n. 64), p. 77 (§ 46).

<sup>189</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 34-35; Hern. cap. 3, p. 34.

<sup>190</sup> DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 192-193 (§ 77).

<sup>191</sup> También es frecuente en el latín de los mozárabes, vid. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 184-185.

<sup>192</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 27; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>193</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 13; Hern. cap. 9 (p. 48).

<sup>194</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 26-27; Hern. cap. 14 (p. 68).

<sup>195</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 36-37; Hern. cap. 12 (p. 64).

<sup>196</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 36-37; Hern. cap. 16 (p. 72).



*sibi ad plenum comedere*»<sup>197</sup>, que recuerda la construcción de época clásica «*dare bibere*».

Infinitivo dependiente del sustantivo «*potestas, -atis*», un uso común en la Biblia: «*si tu dicis quod habebatis potestatem eas conuertere Iudeas, falsum est*»<sup>198</sup>.

#### 4. Semántica y léxico

##### a. El sustantivo

TCI contiene algunos sustantivos de gran interés en la medida en que son términos raros o que, aun siendo comunes, presentan acepciones poco frecuentes, son los siguientes:

- «*azebra, -ae*»: ‘onagro, asno salvaje’, en el pasaje «*prohibuit carnes porcinas et azebras et lepores et alias carnes multas quas enumerare nolimus*»<sup>199</sup>. Esta voz (en sus diferentes grafías)<sup>200</sup> no aparece recogida, hasta donde he podido averiguar, por ningún diccionario de latín cristiano o medieval, ni tampoco en el *Thesaurus formarum totius Latinitatis a Plauto usque ad saeculum xx<sup>um</sup>*<sup>201</sup>. La información más completa sobre este término es la recogida en el *Diccionario crítico etimológico castellano*, de Corominas y Pascual, según los cuales, su etimología más probable es «*equiferus*», debiendo presuponerse una forma vulgar «*\*eciferus*»<sup>202</sup>. La presencia de esta voz en TCI es de una gran importancia, pues no se encuentra atestiguada fuera de la Península Ibérica, lo que indica que es un hispanismo y confirma, en consecuencia, el origen hispano del texto. Por lo que se

<sup>197</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 1-3; Hern. cap. 16 (p. 74).

<sup>198</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 30-31; Hern. cap. 13 (p. 66).

<sup>199</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 28-30; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>200</sup> Es decir, con vocalismo inicial *a-* / *e-*, con *-z-* / *-c-* y con *-b-* / *-v-*.

<sup>201</sup> P. TOMBEUR (dir.), *Thesaurus formarum totius Latinitatis a Plauto usque ad saeculum xx<sup>um</sup>*, Turnhout, 1998 (recurso electrónico).

<sup>202</sup> COROMINAS - PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano* (cit. n. 33), vol. 2, artículo ‘cebra’, p. 9-10 (sin duda, la variante que se lee en B en este pasaje: «*et cerbinas et çebras*», debe entenderse como resultado de una glosa que intentaba aclarar el significado de la voz «*azebras*», pues, de acuerdo con este mismo estudio, el adjetivo «*ceruinus*», atestiguado ya en un glosario del s. x y aquí evidentemente confundido con «*ceruinus*», debe ponerse en relación con la palabra española «*cebra*» en su acepción antigua de ‘asno salvaje, onagro’).

refiere a las distintas grafías que presentan este término y sus derivados en los documentos conocidos que lo conservan y en relación con la datación de éstos, según K. Baldinger (en un trabajo de mediados del s. xx, pero todavía hoy en día fundamental), las formas más antiguas aparecen escritas, en general, con *e-* inicial y *-z-*, ya desde el s. ix, pero son topónimos. Los primeros de los que se tiene noticia son «*Cebrario*» (del a. 882) y «*Ezebrario*» (del a. 897), forma, esta última, que parece presuponer la existencia de una voz «*ezebra*», puesto que «*Ezebrario*» ha de ser un lugar que abunda en «*ezebrae*». De acuerdo con este mismo estudio, las primeras formas atestiguadas de sustantivo femenino semejantes a la que se lee en TCI son «*zevra*», en un documento de hacia 1145-1166, y «*ezevra*», en otro del a. 1202<sup>203</sup>.

- «*piscamen, -inis*»: ‘pez’, en el pasaje «*prohibuit eciam* (sc. Moyses) *multa piscamina et multa uolatilia*»<sup>204</sup>. Esta voz no viene recogida en el *Thesaurus formarum totius Latinitatis*. No obstante, según los diccionarios de Arnaldi.-Smiraglia y Niermeyer.-Kieft.-Burgers, aparece ya en un documento del a. 963<sup>205</sup>. Además, se encuentra recogida en el Du Cange, donde se cita un ejemplo del a. 1322; en el volumen *Revised Medieval Latin Word-List*, donde se advierte sobre su presencia en textos de los a. 1262 y 1307; y en el diccionario de latín medieval de A. Blaise, quien se limita a dar la traducción de la forma sin señalar en qué obra u obras se encuentra<sup>206</sup>. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la creación de neologismos de género neutro con un sufijo *-men* fue común en la Hispania visigo-

<sup>203</sup> K. BALDINGER, ‘Santos Agero, Zebro „onagro”’. Una contribución al estudio de los representantes románicos de »separare«, y una tentativa etimológica acerca del nombre hispánico del onagro. Madrid 1947, 16 S.; *Zeitschrift für Romanische Philologie* 71 (1955), p. 314-318: esp. p. 317.

<sup>204</sup> Cfr Mill. p. 31 lín. 30-31; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>205</sup> F. ARNALDI - P. SMIRAGLIA, *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon* (saec. v ex. - saec. xi in.). *Editio altera*, Firenze, 2001 (Millennio Medievale 29; Strumenti, 1), p. 496; y J. F. NIERMEYER - C. van de KIEFT - J. W. J. BURGERS, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, 2 vols., Leiden-Boston, 2002<sup>2</sup>: vol. 2, p. 1040.

<sup>206</sup> *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis conditum a Carolo du Fresne, Domino Du Cange... editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Léopold Favre*, 10 vols., Niort, 1883-1887 (reimp. Graz, 1954, 5 vols.): vol. 6, p. 333; R. E. LATHAM (ed.), *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, London, 1965, p. 353; A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, 1975, p. 690.

da y mozárabe, de acuerdo con una tendencia que se advierte ya en el poeta hispano de comienzos del s. v Prudencio<sup>207</sup>.

- « *sordicies*, -ei » (.i. « *sordes*, -is »): ‘inmundicia, suciedad’, en el pasaje « *aduentus Christi habebat... eos reddere depuratos ydolis, scilicet sordicie eorundem cordibus inhumanis* »<sup>208</sup>, desgraciadamente corrupto, por lo que la forma no es segura, ya que se encuentra sólo en *U*. Este término aparece recogido por el Du Cange, quien remite a Fulgencio el mitógrafo, autor quizás del último cuarto del s. v o primera mitad del s. vi<sup>209</sup> (un ejemplo confirmado por el *Thesaurus linguae Latinae*<sup>210</sup>), y a un ejemplo del a. 1310; y el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, en el que los ejemplos aducidos datan de los ss. xv-xvi<sup>211</sup>. Además, el *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* (CLCLT-5)<sup>212</sup> me ha permitido detectar el uso de este mismo substantivo en la *Regula Magistri* (CPL 1858), del s. vi<sup>213</sup>, y en autores más tardíos como Raimundo Lulio o Tomás de Kempis. El *Thesaurus linguae Latinae* recoge, junto con el pasaje ya citado de Fulgencio, otro de la traducción latina del comentario griego de

<sup>207</sup> S. MARINER BIGORRA, ‘El latín de la Península Ibérica: léxico’, *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1 (cit. n. 25), p. 199-236 (reimp. en ID., *Latín e Hispania Antigua. Scripta minora a sodalibus collecta et in auctoris memoriam edita*, Madrid, 1999, p. 273-306): p. 227 (§ 21); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 131; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 201; GIL, ‘El latín tardío y medieval’ (cit. n. 18), p. 173 (§ 4,4).

<sup>208</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 10-13; Hern. cap. 12 (p. 62). En este pasaje, ambos editores prefieren reproducir las lecturas de *B*, frente a las de *U*. Sin embargo, es evidente que en *B* se han corregido las dificultades del texto transmitido por *U*, que parece haber llegado hasta nosotros ciertamente dañado por algún tipo de corrupción.

<sup>209</sup> *Mythologiarum libri III* (CPL 849), 2,13 (p. 54 lín. 22) (ed. R. Helm, Lipsiae, 1898 [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], p. 3-80).

<sup>210</sup> *Thesaurus linguae Latinae* (cit. n. 19), vol. VII, col. 500 lín. 2-4. Para el uso de este extraordinario instrumento de trabajo he tenido a mi disposición el recurso electrónico *Thesaurus linguae Latinae. Third Electronic Edition* (TLL 3), München, 2005.

<sup>211</sup> *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis... Du Cange* (cit. n. 206), vol. 7, p. 530; O. WEIJERS - M. GUMBERT-HEPP (dirs.), *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, 8 vols. + 1 vol. de suplemento, Leiden-Amsterdam, 1970-2005: vol. 7, p. 4700, col. S630.

<sup>212</sup> P. TOMBEUR (dir.), *CETEDOC Library of Christian Latin Texts. CLCLT-5*, Turnhout, 2002.

<sup>213</sup> *Regula Magistri*, cap. 5, titulus; y cap. 15,2 (ed. A. de Vogüé, Paris, 1964 [SChr 105-106]).

Filón de Carpasia al Cantar de los Cantares (CPG 3810), elaborada por Epifanio Escolástico en el s. VI a iniciativa de Casiodoro <sup>214</sup>. El *Thesaurus formarum totius Latinitatis* confirma estos datos y señala como apariciones más antiguas de esta voz una en el s. V y tres en el s. VI, las restantes son ya del s. XII en adelante.

- « *sotulares*, -ium »: ‘sandalias’, en el pasaje « *illum iustum pauperem uendiderunt pro precio quorundam sotularium* » <sup>215</sup>. Este término aparece recogido en el Du Cange bajo la entrada « *subtulares* », así como por A. Blaise en su *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* y el *Lexicon* de Niermeyer.-Kieft.-Burgers, en estos dos últimos bajo la entrada « *subtalaris* », el adjetivo del que procede el sustantivo, por el *Lexicon* de Arnaldi.-Smiraglia, bajo la entrada « *subtularis* » (con valor de sustantivo), y por el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, bajo la entrada « *subtalare*, ris n. uel *subtalar(is)*, ris, m. ». El adjetivo se encuentra atestiguado ya en la *Vetus Latina*, en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (19,34,7) y en algún glosario, y aparece recogido en los diccionarios al uso, incluidos algunos de latín clásico. Los ejemplos más antiguos del sustantivo, de acuerdo con la información suministrada por los diccionarios que he manejado, remontan al primer cuarto del s. IX <sup>216</sup>, y se encuentran asimismo en algunos glosarios de difícil datación (con la ortografía « *subtalaris* ») <sup>217</sup>. De acuerdo con el *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, esta voz con esta grafía comienza a leerse a partir del s. XII, en autores como Jean Beleth, Juan de Salisbury, R. Jiménez de Rada y Raimundo Lulio (noticia confirmada por el *Thesaurus formarum totius Latinitatis*).

<sup>214</sup> *Thesaurus linguae Latinae* (cit. n. 19), vol. V. *Pars altera*, col. 22 lín. 57-58 (ed. A. Ceresa-Gastaldo, Torino, 1979 [Corona Patrum, 6]).

<sup>215</sup> Cfr Mill. p. 25 lín. 17-19; Hern. cap. 11 (p. 58).

<sup>216</sup> *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis... Du Cange* (cit. n. 206), vol. 7, p. 639; BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (cit. n. 206), p. 879 (donde se señalan algunas de las diferentes grafías atestiguadas para este término: « *subtelares*, *subtilares*, *subtulares*, *subtolares*, *sutiles*, *sotulares* »); WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 8, p. 4850, cols. S929-S930 (se indican las siguientes variantes: « *subtalaris*, *subtellaris*, *subtiliar*, *subtular*, *subtularis*, *sotular*, *sotularis*, *sotulare*, *socular* »); ARNALDI - SMIRAGLIA, *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon* (cit. n. 205), p. 816; NIERMEYER - KIEFT - BURGERS, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (cit. n. 205), vol. 2, p. 1305.

<sup>217</sup> *Thesaurus linguae Latinae*, vol. III, col. 132 lín. 6, y col. 154 lín. 81, como sinónimo de « *calceus* » y de « *caliga* », respectivamente.

- « *sustentamentum*, -i »: ‘provisión, recurso’, en el contexto de nuestra obra, en concreto ‘alimento, víveres’, en el pasaje « *misit* (sc. Titus) *eos* (i. Iudaeos) *in naues illas absque remigio et absque alicuius uictus sustentamento* »<sup>218</sup>. Esta voz se encuentra en el Du Cange, quien señala un ejemplo del a. 1164 con la acepción que aquí interesa y advierte que puede referirse además a recursos de otro tipo, como armas, según puede leerse en un ejemplo del a. 1250, lo que justificaría, quizás, la presencia del genitivo explicativo « *uictus* » en TCI. Aparece recogida asimismo por A. Blaise, en su *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, donde se aduce un pasaje también del s. XII; por el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, con ejemplos de los ss. XIII-XV; y por el *Lexicon* de Niermeyer.-Kieft.-Burgers, quienes remiten al mismo ejemplo del a. 1164 que Du Cange<sup>219</sup>. El *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* sólo recoge usos de esta palabra del s. XI en adelante, en textos como la *Vita Raineldis Sanctensis* (BHL 7082) y autores como Berengario de Tours, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Andrés de San Víctor y Bernardo de Claraval, entre otros. Además, en el léxico *Revised Medieval Latin Word-List* se señala su presencia en un texto insular de hacia 1280<sup>220</sup>. El *Thesaurus formarum totius Latinitatis* señala dos apariciones de esta voz en el s. XI, once en el s. XII (más otras dos dudosas), dieciséis en el s. XIII (más otras dos dudosas), una en el s. XIV, y dos en el s. XV. Como he señalado a propósito de la forma « *piscamina* », también fue común en el latín visigodo y mozárabe la creación de neologismos de género neutro con un sufijo *-mentum*<sup>221</sup>.

« *collum*, -i »: este sustantivo presenta un uso dudoso en TCI en el pasaje « *ducet te* (sc. Christus) *equitantes super equos et mulos et super colla Philisteorum in Iherusalem* »<sup>222</sup>, inspirado quizás en su segunda parte por I Reg. 10,5: « *Post haec uenies in collem Domini, ubi est statio Philistinorum* ». Puede pensarse, en conse-

<sup>218</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 20-21; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>219</sup> *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis...* Du Cange (cit. n. 206), vol. 7, p. 682; BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (cit. n. 206), p. 896; WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 8, p. 4966, col. S1162; NIERMEYER - KIEFT - BURGERS, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (cit. n. 205), vol. 2, p. 1318.

<sup>220</sup> LATHAM, *Revised Medieval Latin Word-List* (cit. n. 206), p. 471.

<sup>221</sup> HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 131; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 201-202; GIL, ‘El latín tardío y medieval’ (cit. n. 18), p. 173 (§ 4,4).

<sup>222</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 31-33; Hern. cap. 8 (p. 46).

cuencia, de acuerdo con la posible fuente del pasaje, que « *super colla* » está acaso aquí por « *super colles* »<sup>223</sup>. Un uso semejante, aunque raro, no sería del todo extraño, si se tiene en cuenta que en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla se lee: « *colles sunt praeminentiora iuga montium, quasi colla* »<sup>224</sup>, y que, de acuerdo con el *Mittellateinisches Wörterbuch*, el uso de la forma « *collum, -i* » con la acepción « *iugum, culmen* » está atestiguado en diplomas del s. x<sup>225</sup>. Empleos semejantes son recogidos también por el *Lexicon* de Arnaldi.-Smiraglia<sup>226</sup>. No obstante, encuentro preferible la acepción esperable del término « *colla* », referido, en este caso en concreto, a los cuellos de los filisteos.

### b. *El adjetivo y el adverbio*

Uso de « *alter, altera, alterum* » por « *alius, -a, -um* », un fenómeno característico del latín tardío y medieval, que se advierte en el pasaje « *et Deus noluit accipere formam alterius creature, in qua appareret, nisi solius hominis* »<sup>227</sup>.

« *derisorie* »: ‘de forma burlona’, en el pasaje « *tu dicis derisorie et reprehendis nos, quare facimus sacrificium panis et uini* »<sup>228</sup>. La voz, si bien rara, se encuentra recogida en el *Mittellateinisches Wörterbuch*, donde se señalan usos desde la primera mitad del s. xi en adelante; en el *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* de A. Blaise, donde se cita un uso en el s. xi; en el léxico *Revised Medieval Latin Word-List*, que fecha su aparición más temprana en documentos insulares en el a. 1155; en el *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, que remite a textos de los ss. xii-xiv; y en el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*,

<sup>223</sup> Así lo hace, por ejemplo, DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 500.

<sup>224</sup> Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, 14,8,19 (ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911 [Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis]).

<sup>225</sup> GNEUSS, *Mittellateinisches Wörterbuch* (cit. n. 19), vol. 2, col. 873, entrada « 2. collum, -i n. uel colla, -ae f. ».

<sup>226</sup> ARNALDI - SMIRAGLIA, *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon* (cit. n. 205), p. 1077-1078, donde se da como equivalencia de « *collum, -i* »: « *cacumen montis* ».

<sup>227</sup> Cfr Mill. p. 12 lín. 17-18; Hern. cap. 2 (p. 30).

<sup>228</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 36-38; Hern. cap. 18 (p. 76).

en el que se señalan ejemplos de los ss. XIV-XV<sup>229</sup>. Los testimonios que se leen en el *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* son de los ss. XII-XIII, el primero de ellos, de Pedro el Venerable en sus *De miraculis libri duo*<sup>230</sup>. El *Thesaurus formarum totius Latinitatis* señala una aparición de esta voz en el s. XII, nueve en el s. XIII y una más en el s. XV. El ejemplo más antiguo, no obstante, es señalado por el *Thesaurus linguae Latinae*: una ocurrencia en unos escolios a Terencio de datación incierta, pero que, en cualquier caso, no pueden fecharse más allá del s. IX<sup>231</sup>.

Uso de «*paruus*, -a, -um» por «*paucus*, -a, -um» como resultado del uso de la noción de volumen por la de número y viceversa<sup>232</sup>: «*de hoc paruo quod notauimus, uolumus fructum enucleare*»<sup>233</sup>.

«*perhennalis*, -e» (.i. «*perennis*, -e»): ‘eterno’, en el pasaje «*et erit eiusdem excecatio perhennalis*»<sup>234</sup>. La forma es muy poco frecuente, hasta el punto de que no aparece recogida en ninguno de los siguientes diccionarios: Du Cange, *Lexicon Latinitatis*

<sup>229</sup> GNEUSS, *Mittellateinisches Wörterbuch* (cit. n. 19), fasc. III,3, col. 402; BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (cit. n. 206), p. 296; LATHAM, *Revised Medieval Latin Word-List* (cit. n. 206), p. 140; R. E. LATHAM - D. R. HOWLETT (edd.), *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, 9 fasc. (A-Pel), London, 1975-2005 (inacabado): fasc. III, p. 625; WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 3, p. 1375, col. D281.

<sup>230</sup> *De miraculis libri duo*, 1,17 (ed. D. Bouthillier, Turnhout, 1988 [CCCM 83]). Otros ejemplos, todos ellos del s. XIII, son: Thomas de Celano (la autoría es dudosa, no obstante), *Legenda sanctae Clarae uirginis* (BHL 1815), 16 (ed. F. Pennacchi, Assisi, 1910); R. Jiménez de Rada, *Breuiarium historiae catholicae*, 6,31 (ed. J. Fernández Valverde, Turnhout, 1992-1993 [CCCM 72A-72B]); y Guillaume Durand, *Rationale diuinorum officiorum*, 7,40,1 (ed. A. Davril - T. M. Thibodeau, Turnhout, 1995-1998 [CCCM 140-140A], y A. Davril - T. M. Thibodeau - B. G. Guyot, Turnhout, 2000 [CCCM 140B]).

<sup>231</sup> *Thesaurus linguae Latinae* (cit. n. 19), vol. V. *Pars prior*, col. 633 lín. 63-65.

<sup>232</sup> Fenómeno corriente en latín tardío, en general, y atestiguado asimismo en la Hispania visigoda y mozárabe, vid. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 132; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 238; MARTÍN, ‘Notas críticas’ (cit. n. 53), p. 149-150 (§ 48), con bibliografía; e ID., *Scripta de uita Isidori Hispalensis episcopi* (cit. n. 183), p. 363.

<sup>233</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 27-28; Hern. cap. 8 (p. 46).

<sup>234</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 12; Hern. cap. 13 (p. 64).

*tis Medii Aevi* de A. Blaise, *Lexicon* de Niermeyer.-Kieft.-Burgers y *Thesaurus linguae Latinae*. Tampoco se incluye en el *Thesaurus formarum totius Latinitatis*. Sí se encuentra en el léxico *Revised Medieval Latin Word-List*, en el que se advierte sobre su presencia en textos insulares de los ss. XIII-XIV; y en el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, donde se aducen ejemplos del s. XIV<sup>235</sup>. La voz es mucho más antigua, sin embargo. En efecto, una búsqueda en el *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* permite detectar su aparición en la *Vita Germani ep. Parisiensis breuior* (BHL 3469), del s. VIII<sup>236</sup>, y en la *Missa in die sanctae Dorotheae* de la liturgia mozárabe, transmitida por el códice de Toledo, Biblioteca Capitular, 35-3, de los ss. XI-XII<sup>237</sup>.

### c. Los pronombres personales y los deícticos

Uso del dativo del pronombre personal de tercera persona «*sibi*» por el del deíctico «*is, ea, id*»<sup>238</sup>, que, por vulgar que pueda parecer, está atestiguado en Isidoro de Sevilla<sup>239</sup>: «*Si aliqua mulier pregnata habuerit desiderium carnum porci..., dentur sibi ad plenum comedere*»<sup>240</sup>, «*et sic dico tibi de Helia propheta, qui stabat in ualle habenti lacunam timore regis Acab, corui afferebant sibi panes*»<sup>241</sup>.

Uso de «*idem, eadem, idem*» por «*is, ea, id*»<sup>242</sup>: «*huius epistole uolumen... uobis promittimus compilatum, quod in promptu, uobis colla-*

<sup>235</sup> LATHAM, *Revised Medieval Latin Word-List* (cit. n. 206), p. 342; WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 6, p. 3568, col. P327.

<sup>236</sup> *Vita Germani ep. Parisiensis breuior*, 5, p. 421 lín. 17 (ed. B. Krusch - W. Levison, Hannover-Leipzig, 1920, reimp. 1997 [MGH, SS rer. Merov. 7], p. 419-422; sobre la datación de esta obra, vid. ibid., p. 367, el *terminus ante quem* en cualquier caso es la época de elaboración del códice más antiguo que la contiene: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 420, del s. IX).

<sup>237</sup> *Corpus orationum, orat.* 592, lín. 1 (edd. E. Moeller - J. M. Clément - B. Coppeters 't Wallant, Turnhout, 1992 [CCSL 160]).

<sup>238</sup> Un fenómeno señalado ya en relación con TCI por VALCÁRCCEL, 'La *Vita Mabometi*' (cit. n. 1), p. 240.

<sup>239</sup> CAZIER, *Isidorus Hispalensis. Sententiae* (cit. n. 85), p. XLVII-XLVIII.

<sup>240</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 1-3; Hern. cap. 16 (p. 74).

<sup>241</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 7-10; Hern. cap. 16 (p. 74). En este pasaje se lee «*afferebant ei*» en TCI<sup>2</sup> cap. 19 (f. 23va).

<sup>242</sup> En general, sobre el uso indistinto de unos deíctivos por otros en la



terale, **eisdem** parte contraria, usui reseruetis»<sup>243</sup> (pero un poco más adelante: «benigna uobis comparabitur **eos** diligentia contraire, gladio confusionis et ira **eos** inantea persequendo»<sup>244</sup>), «ardebunt in ira mea, dicit Dominus fortissimus, nec in **eisdem** remanserit radix nec germen»<sup>245</sup> («eis» en la fuente bíblica: Malach. 4,1), «Et nos sumus Christi gratiam consequuti intelligendo eandem, et tu incurristi iram et bodium **eiusdem** sempiternae»<sup>246</sup>, «et dico tibi, Hebrei, quod patres tui comedere carnes super prohibitionem **eisdem** factam»<sup>247</sup>.

Uso de «ipse, ipsa, ipsum» por «is, ea, id» o como pronombre personal de tercera persona (cito sólo algunos ejemplos): «item probó tibi per Heliam, qui, fugiens propter timorem acubitu dormiuit in quodam loco sub quadam mirica, et uenit angelus et excitauit **ipsum**»<sup>248</sup>, «Si filius tuus ceciderit in die sabbati in puteo, extrahes **ipsum** an non?»<sup>249</sup>, «ergo legem nouam dedit, et ego teneo **ipsam**, qui sum Israel»<sup>250</sup>, «et **ipsa** haelma que inuitabit te et dicet tibi: Veni et dabo tibi bonum hospiciu...», et **ipsa** est sponsa filii mei. Et **ipsa** est haelma et est bazula»<sup>251</sup>, «si Moyses et Samuel rogarent me pro hoc populo, non auerterem faciem meam ad **ipsos**»<sup>252</sup> (aunque es cita bíblica [Jer. 15,1], no sigue la Vulgata), «Et, o tu Iberusalem, considera tristitiam et dolorem qui ueniet in te, quia tuum saluatorem capient et interficient **ipsum** ad meridiem»<sup>253</sup> (de nuevo una cita bíblica, un *agraphon* en este caso<sup>254</sup>), «ego sum discipulus Creatoris, qui inte-

Hispania tardía y altomedieval, vid. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 176-177 (§ 47); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 108-109; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinitad mozárabe* (cit. n. 26), p. 164-167; GIL, 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 166-167 (§ 3,8).

<sup>243</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 6-8; Hern. nota 19 de la p. 16.

<sup>244</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 16-18; Hern. nota 19 de la p. 16.

<sup>245</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 16-17; Hern. cap. 14 (p. 66).

<sup>246</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 12-13; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>247</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 18-19; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>248</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 38 - p. 16 lín. 2; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>249</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 12-14; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>250</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 6-7; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>251</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 36 - p. 21 lín. 2; Hern. cap. 9 (p. 48-50).

<sup>252</sup> Cfr Mill. p. 24 lín. 4-5; Hern. cap. 10 (p. 54-56).

<sup>253</sup> Cfr Mill. p. 25 lín. 6-8; Hern. cap. 11 (p. 58).

<sup>254</sup> Entendiendo este término en su sentido más amplio, es decir, referido a todos aquellos pasajes bíblicos extracanonicos, vid. F. DOLBEAU, 'À propos d'un *agraphon*: réflexions sur la transmission de l'homilétique latine antique,

*lligo legem et possum ipsam recte exponere, quia tu habes ipsam clausam et ego apertam* »<sup>255</sup>, « *Iste est Filius meus, quem elegi. Et misi spiritum meum in ipso ut dicat ueritatem gentilibus* »<sup>256</sup> (« *dedi spiritum meum super eum* » en la fuente bíblica: Is. 42,1), « *et propter hoc exprobrauit eis Ysaías hoc uerbum, nam ipsi preuaricauerunt preceptum Dei* »<sup>257</sup>.

Uso de « *ipse, ipsa, ipsum* » por « *idem, eadem, idem* », o quizás, como en los ejemplos señalados en el apartado precedente, por « *is, ea, id* »: « *vade ad fontem, et multe haelmes uenient ad ipsum fontem* »<sup>258</sup>.

Uso de « *iste, ista, istud* » por « *hic, haec, hoc* » (cito sólo algunos ejemplos): « *ergo scis quod hec circuncisio fuit facta ad hoc et non ad aliud. Ergo manifestum est circuncisionem istam esse inutilem et non ymitandam* »<sup>259</sup>, « *Circunda ciuitatem cum sacerdotibus et leuitis et cum archa testamenti ueteris..., cantando legem cum tubis. Et istud fac semel per VI dies* »<sup>260</sup>, « *Tu bene scis quod lex fuit data Moysi in monte Sinai et hec lex bene post mille annos exiuit de Iherusalem et fuit data Israel. Ergo alia est et istam debemus tenere* »<sup>261</sup>, « *et quartum peccatum uideo quod non est dimissum, quia est Christus quem uen-diderunt priores uestri. Et istud peccatum caret termino et alia peccata habuerunt terminum* »<sup>262</sup>, « *dixit (sc. Deus) domui Israel et domui Iude: Faciam uobis testamentum nouum, non secundum illud quod dedi patribus uestris, cum eos extraxi de terra Egipti. Et istud tes-tamentum est alia lex, et in lege ista absolutum est comedere carnes*

avec édition du sermon *Sermo sacerdotis Dei*?, *Classical Philology* 98 (2003), p. 160-174: nota 5 de la p. 161. Es interesante señalar, por otro lado, que ninguno de los *agrapha* transmitidos por TCI, once en total, aparece recogido en A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente, gesammelt, untersucht und in zweiter, völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage herausgegeben. Mit 5 Registern*, Leipzig, 1906 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, n.F. 15 [Der ganzen Reihe 30. Band], 3/4).

<sup>255</sup> Cfr Mill. p. 26 lín. 23-25; Hern. cap. 12 (p. 60).

<sup>256</sup> Cfr Mill. p. 30 lín. 8-10; Hern. cap. 15 (p. 68).

<sup>257</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 19-21; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>258</sup> Cfr Mill. p. 20 lín. 35-36; Hern. cap. 9 (p. 48).

<sup>259</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 37-40; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>260</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 31-34; Hern. cap. 4 (p. 38).

<sup>261</sup> Cfr Mill. p. 17 lín. 29-32; Hern. cap. 6 (p. 42).

<sup>262</sup> Cfr Mill. p. 26 lín. 3-6; Hern. cap. 11 (p. 60).

*illas* »<sup>263</sup>, « *tu non intelligis **has aquas**, et exponam eas tibi secundum discipulos Christi. Et **iste aque** sunt baptismus et penitentia et confessio data omnibus confitentibus legem Christi. Et quare non cognoscis **has aquas**...* »<sup>264</sup>.

Uso de « *iste, ista, istud* » como antecedente del pronombre relativo: « *Vnde credo quod **iste rex quem** dixit Iheremias est Ihesus Christus* »<sup>265</sup>, « *et tu dicis quod **istud quod** dicit Ysaías de sabbatis et de festiuitatibus...* »<sup>266</sup>, « *et dixit alibi Ysayas: Claude testimonium et legem..., usque ad discipulos meos. Et **isti** sunt discipuli, **qui** fuerunt Apostoli, qui eam nobis explanauerunt* »<sup>267</sup>.

#### d. Las preposiciones

Uso de « *a / ab* » con rección de ablativo con valor instrumental, frecuente en latín tardío y medieval<sup>268</sup>: « *induum uos **a cordibus humanis*** »<sup>269</sup> (el ejemplo, no obstante, es dudoso, pues cuenta únicamente con el apoyo de U, frente a Z, que transmite el ablativo sin preposición, y frente a B, que contiene la variante « *de* » por « *a* »).

Uso de « *econtra* » por « *contra* », como preposición de acusativo, en el pasaje « *accendetur ira mea sicut caminus **econtra** malos factores* »<sup>270</sup> (es también una cita bíblica que no sigue la versión Vulgata [cfr Malach. 4,1]). Sólo he encontrado otros dos ejemplos de usos semejantes, aunque no idénticos: uno en el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, de finales del s. XI, en el que la preposición tiene un sentido local ‘frente a’<sup>271</sup>; y otro en el *Thesaurus linguae Latinae*, en que se cita un ejemplo

<sup>263</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 27-32; Hern. cap. 16 (p. 74).

<sup>264</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 22-26; Hern. cap. 17 (p. 76).

<sup>265</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 2-3; Hern. cap. 7 (p. 44).

<sup>266</sup> Cfr Mill. p. 23 lín. 20-22; Hern. cap. 10 (p. 54).

<sup>267</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 9-11; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>268</sup> M. RODRÍGUEZ-PANTOJA, ‘Observaciones sobre sintaxis de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla’, *Habis* 12 (1981), p. 107-121: p. 111; ANDRÉS SANZ, *Isidori Hispalensis episcopi Liber Differentiarum* (cit. n. 101), p. 100\*.

<sup>269</sup> Cfr Mill. p. 26 lín. 34; Hern. cap. 12 (p. 62). Ambos editores optan, sin embargo, en el pasaje citado por la variante de B « *de cordibus humanis* » frente a la lectura de U, que es la que aquí reproduzco.

<sup>270</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 14-15; Hern. cap. 14 (p. 66).

<sup>271</sup> WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 3, p. 1644, col. E37.

dudoso de la *Antología Latina* (s. VI), también con rección de acusativo y con un sustantivo que se refiere a un ser humano, pero con un sentido diferente al que presenta TCI, pues equivaldría a « *ad aliquem* »<sup>272</sup>.

Uso de « *in* » con rección de ablativo con valor instrumental, con un valor habitual en el latín cristiano: « *probo tibi in lege tua quod substantia ignis uersa fuit in aque substantiam, et postea uersa fuit in substantiam ignis* »<sup>273</sup>.

Uso de « *pro* » con verbos de movimiento con la acepción de ir o enviar ‘en busca de’, con rección de ablativo: « *quam nominavit Habraam ‘haelma’, mitendo seruum pro ipsa* »<sup>274</sup>. Bastardas Parera ha señalado ejemplos de esta construcción en un documento leonés del a. 954, así como en el *Chronicon Sampiri* (Díaz 889), de finales del s. X o comienzos del XI<sup>275</sup>.

Uso de « *super* » con el valor de « *in* » o « *contra* », con rección de acusativo, en una construcción frecuente en textos cristianos, presente ya en la Vulgata: « *Infunde iram tuam super gentes que te non nouerunt et super regnum quod te non adorauit* »<sup>276</sup> (en la fuente: « *in gentes... et in regna* » [Ps. 78,6]), « *et dico tibi, Hebrei, quod patres tui comedere carnes super prohibitionem eisdem factam* »<sup>277</sup>.

#### e. Las partículas

Uso de « *cur* » como nexos con valor conclusivo, semejante a « *ergo* » (la partícula conclusiva por excelencia en TCI) o « *igitur* » (una sola ocurrencia): « *et dixit ei angelus: Comede de pane et bibe de aqua, et per uim panis et aque pergens per XL<sup>a</sup> dies usque ad montem Dei Oreb. Cur perrexit in sabbato* »<sup>278</sup>. Sólo en el *Dictionary of*

<sup>272</sup> *Thesaurus linguae Latinae* (cit. n. 19), vol. V. *Pars altera*, col. 50 lín. 62-64.

<sup>273</sup> Cfr. Mill. p. 34 lín. 1-4; Hern. cap. 18 (p. 76).

<sup>274</sup> Cfr. Mill. p. 21 lín. 4-5; Hern. cap. 9 (p. 50).

<sup>275</sup> J. BASTARDAS PARERA, ‘El latín de la Península Ibérica: el latín medieval’, *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1 (cit. n. 25), p. 251-290: p. 267 (§ 20), quien considera este uso un rasgo propio del latín medieval hispánico.

<sup>276</sup> Cfr. Mill. p. 30 lín. 33-34; Hern. cap. 15 (p. 70).

<sup>277</sup> Cfr. Mill. p. 32 lín. 18-19; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>278</sup> Cfr. Mill. p. 16 lín. 2-5; Hern. cap. 4 (p. 38).

*Medieval Latin from British Sources* he encontrado recogido un uso semejante de esta partícula, en un texto cuya fecha de redacción me ha sido imposible de determinar<sup>279</sup>.

#### f. *El verbo*

Señalo simplemente, sin ocuparme con detenimiento de ello, cuatro usos característicos del latín cristiano de los que existen abundantes ejemplos en TCI: el uso indistinto de las formas «*dixit*» y «*dicit*», ambas con valor de pasado, habitual asimismo en la Vulgata; el uso de la pasiva perifrástica en lugar de la sintética («*amatus sum*» = «*amor*»), así como el de las formas del tema de perfecto del verbo «*sum*» en lugar de las del tema de presente para formar los tiempos de perfecto de la voz pasiva («*amatus fui*» = «*amatus sum*»), propios ambos del latín tardío y medieval<sup>280</sup>; el empleo del gerundio en lugar del participio de presente<sup>281</sup>; y la substitución del verbo «*sum*» por otros verbos como «*fio, fieri*»<sup>282</sup>, «*sto, stare*»<sup>283</sup> o «*existo, -ere*», más frecuente este último en TCI<sup>284</sup>.

Mucho más interesante es el uso de formas de la voz activa con valor medio-reflexivo<sup>285</sup>: «*ita Sapientia Dei incarnauit in Virgine*» («*incarnauit*» = «*incarnatus est*»)<sup>286</sup>, «*ne exeat ira mea*

<sup>279</sup> LATHAM - HOWLETT, *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* (cit. n. 229), fasc. II, p. 535 (acepción «2b»).

<sup>280</sup> Uso ya señalado en esta obra por VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 240.

<sup>281</sup> Uso ya señalado asimismo por VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 240.

<sup>282</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 24; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>283</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 8; Hern. cap. 16 (p. 74).

<sup>284</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 37, ibid. p. 11 lín. 28, ibid. p. 12 lín. 15, e ibid. p. 31 lín. 32-33; Hern. cap. 1 (p. 26), ibid. cap. 2 (p. 28 y p. 30), e ibid. cap. 16 (p. 72). En el último de los pasajes citados, ambos editores optan por la variante de B «*exhibencia*» frente a «*existencia*» de U, pero esta última es la buena lectura, confirmada por Z.

<sup>285</sup> Este fenómeno no es raro, sin embargo, en el latín de los escritores visigóticos y mozárabes, vid. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 192 (§ 76); RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio* (cit. n. 85), p. 34-35 (§ 40,1); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 115; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 170-171; MARTÍN, 'Notas críticas' (cit. n. 53), p. 134 (§ 12).

<sup>286</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 36; Hern. cap. 1 (p. 26). De nuevo, ambos editores

*sicut ignis, et non erit qui eripiat* » (« *eripiat* » = « *se eripiat* » o « *eripiat* »)<sup>287</sup>, « *O tu Hebreë miserrime, ego opposui tibi de duobus aduentibus Christi et de natiuitate sua* » (« *opposui* » = « *me opposui* »)<sup>288</sup>, « *nisi qui fugerint Antichristum et usque ad aduentum Christi occultabunt* » (« *occulbabunt* » = « *se occultabunt* » o « *occultabuntur* »)<sup>289</sup>.

Uso de « *abscido, -ere* » (tr.) por « *abscedo, -ere* » (intr.): « *comedentes carnes porcinas et carnes prohibitas et mures abscedit Deus* »<sup>290</sup>; y en voz pasiva « *abscondi a Deo* » está en TCI por la construcción esperable « *abscedere a Deo* »: « *tu, Hebreë miserrime, disputas per hoc uerbum Ysaie de Christianis comedentibus carnes porcinas, quod absconduntur a Deo* »<sup>291</sup>.

Uso de « *dimitto, -ere* » + infinitivo por « *desino, -ere* » + infinitivo: « *non dimitebant* (sc. filii Israel) *ludere et adorare ydola* »<sup>292</sup>. Esta acepción viene recogida en esta misma construcción por el *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* de A. Blaise y el *Lexicon* de Niermeyer.-Kieft.-Burgers, remitiendo ambos diccionarios a un mismo pasaje del *Liber pontificalis* que puede fecharse en el s. VII, en tiempos del Papa Eugenio I<sup>293</sup>, así como por el *Mittellateinisches Wörterbuch*, que señala como uso más antiguo uno atestiguado en la *Vita Goaris*, de mediados del s. VIII<sup>294</sup>. Por su parte, el *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* cita un ejemplo de este mismo uso en Alcuino (ss. VIII-IX)<sup>295</sup>.

« *gladio, -are* »: este verbo, no atestiguado en época clásica, se lee en dos ocasiones en TCI, en los pasajes: « *Nunquid uides*

optan por la lectura de B « *incarnata* » frente a « *incarnauit* » de U, cuya bondad es confirmada por Z.

<sup>287</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 1-3; Hern. cap. 3 (p. 32).

<sup>288</sup> Cfr Mill. p. 21 lín. 22-23; Hern. cap. 10 (p. 50).

<sup>289</sup> Cfr Mill. p. 29 lín. 28-29; Hern. cap. 14 (p. 68).

<sup>290</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 16-18; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>291</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 22-24; Hern. cap. 16 (p. 72).

<sup>292</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 19-20; Hern. cap. 5 (p. 40).

<sup>293</sup> BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (cit. n. 206), p. 308; y NIERMEYER - KIEFT - BURGERS, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (cit. n. 205), vol. 1, p. 439 (en el artículo « *dimittere* », acepción n.º 18).

<sup>294</sup> GNEUSS, *Mittellateinisches Wörterbuch* (cit. n. 19), fasc. III,5, cols. 676-677 (en el artículo « *dimitto* », acepción n.º V).

<sup>295</sup> LATHAM - HOWLETT, *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* (cit. n. 229), fasc. III, p. 669 (bajo la entrada « 2 *dimittere* », acepción « 3g »).

*quid dicit quod, quando Christus ueniret, totum diuideret mundum et homines **gladiaret**?*»<sup>296</sup> y «*uoluit eos* (sc. Titus Iudaeos) *radicitus **gladiare***»<sup>297</sup>. De acuerdo con los diccionarios y recursos electrónicos al uso, los ejemplos más antiguos de esta forma se encuentran en el gramático Virgilio Marón, de comienzos del s. VII<sup>298</sup>, y en Ursino de Ligugé, abad de este monasterio hacia el a. 700<sup>299</sup>. Los restantes ejemplos que pueden leerse en el *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* son ya del s. XIII en adelante, y se encuentran, por citar algunos autores, en Bonaventura (s. XIII) y en Juan de Caulibus (s. XIV)<sup>300</sup>. Por lo que respecta al *Thesaurus formarum totius Latinitatis*, una búsqueda de diversas variantes sólo me ha permitido encontrar una aparición del presente pasivo «*gladiatur*» en el s. VIII (sin duda, en Ursino de Ligugé, puesto que se trata de la misma forma verbal que se lee en este autor) y otras dos ocurrencias en el s. XIII.

«*populo, -are*» con el valor de «*habito, -are*», en el pasaje «*Et probo tibi per prophetam qui dixit: Iherusalem **erit populata** in perpetuum*»<sup>301</sup>. Gil ha señalado que, en Hispania, esta acepción se encuentra atestiguada ya en la *Chronica Adefonsi III* (en su versión Rotense) (DÍAZ 519), de finales del s. IX<sup>302</sup>. Además, puede

<sup>296</sup> Cfr Mill. p. 26 lín. 36-38; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>297</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 16-17; Hern. cap. 13 (p. 64).

<sup>298</sup> Señalada por el *Thesaurus linguae Latinae* (cit. n. 19), vol. VI, col. 2010 lín. 56-58. La voz aparece recogida además en los siguientes diccionarios: *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis...* Du Cange (cit. n. 206), vol. 4, p. 74; LATHAM, *Revised Medieval Latin Word-List* (cit. n. 206), p. 212 (bajo la entrada «1 gladius»); BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (cit. n. 206), p. 420; WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 4, p. 2223-2224, cols. G78-G79; y NIERMEYER - KIEFT - BURGERS, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (cit. n. 205), vol. 1, p. 617.

<sup>299</sup> *Passio sancti Leodegarii altera* (CPL 1079a), cap. 20 lín. 4 (ed. B. Krusch, Turnhout, 1957 [CCSL 117], p. 587-634).

<sup>300</sup> Se trata de las obras siguientes: Bonaventura, *Legenda maior sancti Francisci* (BHL 3107), 16,5 (ed. *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, vol. 10, Quaracchi-Firenze, 1926-1941, p. 557-626); Juan de Caulibus, *Meditationes uitae Christi*, 30 (ed. M. Stallings-Taney, 1997 [CCCM 153]).

<sup>301</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 36-38; Hern. cap. 8 (p. 46). TCI<sup>2</sup> cap. 14 (f. 16rb) transmite la variante «*erit propalata*».

<sup>302</sup> GIL, 'El latín tardío y medieval' (cit. n. 18), p. 172 (§ 4,3).

leerse en diccionarios como el Du Cange, el léxico *Revised Medieval Latin Word-List*, el *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* de A. Blaise, y el *Lexicon* de Niermeyer.-Kieft.-Burgers, en los que se señalan varias ocurrencias de los ss. XI-XIII<sup>303</sup>.

« *redarguo*, -ere » con el valor de « *reprehendo*, -ere », en el pasaje « *tu redarguis Christianos propter sacrificium quod faciunt panis et uini* »<sup>304</sup>. Semejante acepción, aparentemente de una gran rareza, sólo aparece recogida, entre los diccionarios que he manejado, por el *Lexicon* de Arnaldi.-Smiraglia, en el que se señala un ejemplo de finales del s. IX<sup>305</sup>, y por el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, que cita ejemplos del s. XI en adelante<sup>306</sup>. Tanto el Du Cange como A. Blaise, en su *Dictionnaire des auteurs chrétiens*, incluyen la voz « *redargutio*, -onis », con la acepción de ‘censura’, señalando el último un ejemplo en los *Moralia* de Gregorio Magno, es decir, de finales del s. VI<sup>307</sup>. Puede aducirse, asimismo, un pasaje de la Vulgata en el que se advierte un significado próximo al de TCI: « *et nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum, magis autem et redarguite* » (Eph. 5,11).

#### Locuciones:

- formas finitas del verbo « *sum* » + participio de presente por la persona, tiempo y modo correspondientes del verbo en participio, un procedimiento del que se encuentran ejemplos en textos visigóticos y mozárabes<sup>308</sup>: « *quando Iudei erant habentes regem et pontifi-*

<sup>303</sup> *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis...* Du Cange (cit. n. 206), vol. 6, p. 411; LATHAM, *Revised Medieval Latin Word-List* (cit. n. 206), p. 359; BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (cit. n. 206), p. 703; y NIERMEYER - KIEFT - BURGERS, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (cit. n. 205), vol. 2, p. 1060.

<sup>304</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 27-28; Hern. cap. 18 (p. 76).

<sup>305</sup> Vid. ARNALDI - SMIRAGLIA, *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon* (cit. n. 205), p. 631.

<sup>306</sup> WEIJERS - GUMBERT-HEPP, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (cit. n. 211), vol. 7, p. 4198-4199, acepción « 2a », cols. R136-R137.

<sup>307</sup> *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis...* Du Cange (cit. n. 206), vol. 7, p. 65; A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens (revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat)*, Strasbourg, 1954, p. 703.

<sup>308</sup> DÍAZ Y DÍAZ, ‘El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos’ (cit. n. 25), p. 192 (§ 77); RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Brulio* (cit. n. 85), p. 41 (§ 50); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 119; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 183; GIL, ‘El latín tardío y medieval’ (cit. n. 18), p. 168 (§ 3,13).



ces **et pugnabant** cum gentilibus » (« erant habentes » = « habebant »)<sup>309</sup>.

- « habeo » + infinitivo, con valor de obligación, construcción que surge ya en época patrística, hacia el s. iv, si bien es rara en el latín hispánico altomedieval, aunque se conoce, al menos, un uso en Pirminio de Reichenau (primer cuarto del s. viii)<sup>310</sup> : « *probabo tibi per prophetam Ezechielem quod aduentus Christi habebat lauare Israel aqua munda... et eos* (.i. Iudaeos) **reddere** depuratos ydolis »<sup>311</sup>.

- « ualeo » + infinitivo, con el valor de « possum » + infinitivo, un uso propio del latín cristiano : « *si tu intelligere non uales, non est mirum, quia cordis oculis et intelligencie excecaris* »<sup>312</sup>.

Hay asimismo un posible uso de un participio de futuro activo con el valor de un participio de presente, quizás por un deseo de rima, un fenómeno observado ya en textos tardoantiguos y, dentro de Hispania, en la literatura visigótica<sup>313</sup> : « *Et dico quod iste homo super asinam uenturus uenit mansuetus nec alicui uiolenciam illaturus* »<sup>314</sup>, donde « illaturus » podría estar por « inferens » y habría sido escrito por la influencia de « uenturus » en el contexto inmediato. No obstante, puede entenderse asimismo que el citado participio concertado presenta un matiz de voluntad o deseo, propio de esta forma no personal del verbo.

## 5. Conclusiones del estudio lingüístico

Desde un punto de vista lingüístico, tanto las particularidades gráfico-fonéticas que se advierten en el texto, como las características morfológicas y sintácticas del mismo no difieren lo más mínimo, según he intentado mostrar en mi estudio, del latín propio de la Hispania tardoantigua y altomedieval, es decir, el que se conoce como latín visigótico y mozárabe.

Ninguno de estos aspectos del texto se opone, por lo tanto, a situarlo en la Hispania de la segunda mitad del s. viii, de

<sup>309</sup> Cfr Mill. p. 15 lín. 4-5 ; Hern. cap. 3 (p. 36).

<sup>310</sup> DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica : rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 180-181 (§ 53).

<sup>311</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 9-12 ; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>312</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 6-8 ; Hern. cap. 12 (p. 62).

<sup>313</sup> MARTÍN, 'Notas críticas' (cit. n. 53), p. 133-134 (§ 11).

<sup>314</sup> Cfr Mill. p. 28 lín. 3-4 ; Hern. cap. 12 (p. 64).

acuerdo con la datación del mismo transmitida por la recensión TCI<sup>2</sup>.

Esta datación presenta, no obstante, serios problemas desde el punto de vista del léxico.

En efecto, algunos términos y acepciones conservados en TCI no se encuentran documentados en ningún otro texto conocido antes del s. ix: es el caso del empleo del verbo « *populare* » como sinónimo de « *habitare* », de la forma adverbial « *derisorie* » y del uso del adjetivo « *subtalaris, -e* » como sustantivo referido, en plural, a las sandalias. No son ejemplos demasiado alejados, sin embargo, del s. viii, y por ello no son, en sí mismos, un grave inconveniente, si se tiene en cuenta el gran número de textos por editar y que muchos de los editados no figuran aún en los recursos electrónicos existentes, lo que dificulta sobremanera los estudios de léxico.

Pero no son las únicas voces del texto que carecen de testimonios en el s. viii: « *piscamen, -inis* » no está atestiguado más que a partir del s. x en adelante; « *sustentamentum, -i* », sólo a partir del s. xi; y « *ažebra, -ae* », en alguna de sus múltiples variantes, únicamente a partir del s. xii. Ahora bien, podría aducirse, por un lado, que existen topónimos que sugieren la existencia de este último sustantivo desde el último cuarto del s. ix; y por otro, que la creación léxica de sustantivos en *-men* y en *-mentum* fue común en el latín hispánico desde el s. v, y que se convirtió en un procedimiento especialmente productivo entre los escritores visigodos y mozárabes de los ss. vi-ix.

En cualquier caso, como se ve, algunas voces atestiguadas en TCI se oponen seriamente a una datación de este texto en el s. viii, y proporcionan como *terminus post quem* más probable los ss. xi-xii. Pese a todo, lo señalado, aunque importante, no es concluyente dado que, por un lado, el número de términos de TCI no atestiguados con anterioridad al s. x no es elevado (son tres, exactamente), y que, por otro, lo esperable es que las nuevas ediciones de textos medievales, tanto literarios como documentos o inscripciones, nos permitan anticipar la primera aparición de muchos términos o las nuevas acepciones de otros ya conocidos.

Sin embargo, ello debe tenerse en cuenta y ponerse en relación con otros elementos de esta obra contrarios a una da-

tación altomedieval de la misma. Lo más importantes, sin duda, son los siguientes: la identificación de las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, con los atributos «*posse*», «*sapientia*» y «*uelle*», respectivamente<sup>315</sup>, una tríada trinitaria que encuentra su origen en las doctrinas de Hugo de San Víctor y Pedro Abelardo, del primer cuarto del s. XII<sup>316</sup>; y el recurso a la literatura rabínica a propósito de la controversia en torno a la prohibición de comer los alimentos señalados por Moisés<sup>317</sup>, pues, según los especialistas en el tema, sólo empezó a ser utilizada en los escritos de polémica antijudaica a partir del s. XII<sup>318</sup>.

Por todo ello, creo, a modo de conclusión, que una datación de TCI en el s. VIII resulta difícilmente aceptable, y que la datación del s. VIII que se lee en TCI<sup>z</sup> debe explicarse bien como una corrección debida al autor de la *Vita-BHL 4810* de la segunda mitad del s. XIII que incorporó TCI en su obra como una fuente más, bien como un error de origen paleográfico presente en el ejemplar de TCI a disposición del autor de la *Vita-BHL 4810* o surgido durante el proceso de transmisión manuscrita de esta última obra.

<sup>315</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 24-29; Hern. cap. 1 (p. 26).

<sup>316</sup> D. J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York, 1977, p. 63-66; DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 492-493; Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden-New York, 1994 (Brill's Studies in Intellectual History, 52), esp. p. 163-181; y, sobre todo, D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle. Le « De tribus diebus » de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002 (Bibliotheca Victorina, 14), p. 267-420.

<sup>317</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 32 - p. 33 lín. 3; Hern. cap. 16 (p. 74).

<sup>318</sup> Vid., especialmente, DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 410. Y cfr asimismo G. DAHAN, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, 1991 (Présences du judaïsme), p. 74; J. COHEN, 'The Muslim Connection or On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology', *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, J. Cohen (ed.), Wiesbaden, 1996 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 11), p. 141-162; p. 151-152; G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia, 2001 (Shalom. Per comprendere l'ebraismo), p. 189-190.

*La lengua y el estilo de TCI frente al de la Vita Mahometi* (DÍAZ 1215)

Es interesante, dentro de este análisis de la lengua de TCI, comparar los usos y estilo de esta composición con los de la *Vita Mabometi* copiada inmediatamente a continuación en U y que constituye verosíblemente el quinto de los puntos anunciados en el prefacio de TCI que se lee en UB: « *in quinto etiam loco Mabumeti factum, genus etiam, originem et eiusdem euentus per ordinem enarrantes* ».

En efecto, como he señalado, de ello no se deduce necesariamente que esta *Vita Mabometi* formase parte de TCI desde el principio, es decir, que uno y otro texto sean obra de un mismo autor o que fuesen elaborados en un mismo lugar y época. Por ejemplo, J. Hernando, uno de los estudiosos que más se ha interesado por TCI, cree que el prefacio y la *Vita* fueron añadidos secundariamente al *Tractatus*. Según este investigador, el autor del prefacio, al encontrarse con un modelo que contenía TCI seguido de la *Vita Mabometi*, tal y como ambos textos aparecen en U, habría decidido escribir una breve introducción a las dos obras en las que se justificase el contenido de lo que seguía en el manuscrito. Por su parte, el copista de B, a pesar de haberse servido con toda probabilidad de un ejemplar que transmitía el mismo corpus de U (*Praefatio* + *Tractatus* + *Vita Mabometi*), consciente de que la *Vita* tenía poco que ver con el tratado antijudaico que la precedía, no habría incluido ésta en el código que elaboraba<sup>319</sup>.

Otra solución es posible, no obstante. Si analizamos el contenido del prefacio<sup>320</sup>, en él se dice que la exposición antijudai-

<sup>319</sup> HERNANDO, 'Tractatus aduersus Iudaeos' (cit. n. 3), p. 16.

<sup>320</sup> El prefacio de TCI se lee en Mill. p. 10 lín. 2-18; y Hern. nota 19 de la p. 16. En ambas ediciones, el texto editado se aleja bastante de las lecturas de U, que deben ser preferidas a las de B. Por mi parte, propongo la siguiente edición: « <S>upplantantis nequam Iudeorum nature, quos amictus erratice discipline perpetuo caliginosus obfuscet, contraria uebementer instantia prepulsi, ex dictis prophetarum et auctoritatibus ipsis etiam usitatis hoc breue huius epistole uolumen, eorumdem parti contrarium, uobis promittimus compilatum, quod in promptu, uobis collaterale, eisdem parte contraria, usui reseruetis — cuique uestrum etenim scire etiam hoc incumbit — : tam de Trinitate primo, tanquam a Christiane fidei capite principali, tam de

ca que sigue ha sido elaborada para hacer frente a la « *contraria instantia* » de la comunidad judía (« *nequam Iudeorum* ») del lugar en el que viven los destinatarios de la obra, expresión que entiendo con un sentido próximo al del proselitismo religioso. Con ese fin, el autor, según se lee en el prefacio, habría compuesto, basándose en los pasajes acostumbrados de las Sagradas Escrituras aducidos en la polémica antijudaica (« *ex dictis prophetarum et auctoritatibus ipsis etiam usitatis* »<sup>321</sup>), el presente tratado (« *hoc breue huius epistole uolumen* »), que, por lo tanto, habría enviado a modo de carta a los cristianos en contacto con esa pujante población judía<sup>322</sup>.

Con ello, se nos dice, los cristianos amenazados no sólo podrán oponer un importante repertorio de argumentos en defensa de su propia fe, sino que, además, se instruirán adecuadamente en varios aspectos fundamentales de la religión cristiana que deben conocer (« *quod in promptu uobis collaterale*

*circumcisione secundo, tam de sabbato tercio, tam de noua lege quarto et sic succedentibus inportunitati eorum ad plenum contrariis incoantes, in quinto etiam loco Mahumeti factum, genus etiam, originem et eiusdem euentus per ordinem enarrantes. Quibus singulis ordine et ratione precognitis, benigna uobis comparabitur eos diligentia contraire, gladio confusionis et ira eos inantea persequendo.* » En la última oración, la construcción « *gladio confusionis et ira eos inantea persequendo* » podría corregirse: « *gladio confusionis et ira*⟨*e*⟩ *eos inantea persequendo* ».

<sup>321</sup> La *auctoritas*, en este tipo de tratados, son los libros del canon bíblico aceptados tanto por los cristianos como por los judíos, vid. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. 1), p. 423-424 y 450-456; e ID., *La polémique chrétienne* (cit. n. 318), p. 99 y 104-115. Así, la distinción entre « *prophetæ* » y « *auctoritates* » debe entenderse, probablemente, como una forma de referirse al Antiguo Testamento en su conjunto. Ello se deduce asimismo del hecho de que los argumentos en los que se basa TCI proceden casi exclusivamente de la Biblia, y más en concreto, del Antiguo Testamento, mientras que la influencia de los Padres de la Iglesia apenas se advierte de forma indirecta en algún pasaje, y nunca de forma explícita.

<sup>322</sup> Entre los escritos antijudaicos conservados, algunos tienen su origen en auténticas cartas, en otros, sin embargo, la forma epistolar no es más que un recurso de estilo, vid. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 408. En el caso que nos ocupa, es difícil aceptar que, si TCI fue verdaderamente una auténtica carta en su origen, nos haya llegado tal y como fue redactada por su autor, pues el paso del prefacio al estilo dialogado con el que comienza esta obra es demasiado brusco, como lo es el final de la misma, que carece de cualquier tipo de conclusión o despedida, y finaliza de un modo tan abrupto como se inicia, tras el prólogo.

*eisdem parte contraria usui reseruetis — cuique uestrum etenim scire etiam hoc incumbit —*»). Éstos se detallan a continuación: «*tam de Trinitate primo, tanquam a Christiane fidei capite principali, tam de circuncisione secundo, tam de sabbato tercio, tam de noua lege quarto et sic succedentibus inopportunitati eorum ad plenum contrariis incoantes*».

Con las últimas palabras parece que el autor del prefacio da por concluidos los contenidos en los que ha dividido su obra. Sin embargo, contra lo que cabría esperar, se añade un quinto punto que no tiene nada que ver con el problema del proselitismo judaico planteado al comienzo del prefacio, la vida de Mahoma: «*in quinto etiam loco Mabumeti factum, genus etiam, originem et eiusdem euentus per ordinem enarrantes*». Algo así no sólo entra en aparente contradicción con lo precedente, sino que resulta ajeno, además, a la conclusión del prefacio, en el que se vuelve a mencionar a los judíos (mediante el deíctico «*eos*») y no se incluye la menor alusión a los musulmanes ni a la religión islámica: «*quibus singulis ordine et ratione precognitis, benigna uobis comparabitur eos diligentia contraire, gladio confusionis et ira eos inantea persequendo*». En efecto, armados de los argumentos expuestos de forma ordenada y racional en el presente volumen, los cristianos podrán «*benigna... eos* (sc. Iudaeos) *diligentia contraire*», que parece retomar la expresión «*quod* (sc. hoc uolumen) *in promptu uobis collaterale, eisdem* (sc. Iudaeis) *parte contraria, usui reseruetis*». En este párrafo final del prefacio se ha querido ver, además, una alusión al segundo de los recursos característicos de la polémica antijudaica, junto con el uso de las *auctoritates* (bíblicas): la *ratio*, que adquirió una gran importancia a partir del s. XII<sup>323</sup>.

<sup>323</sup> Sobre el uso de la *ratio* en los tratados de polémica antijudaica durante los ss. XII-XIV, vid. A. FUNKENSTEIN, 'Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages', *Viator* 2 (1971), p. 373-382: p. 377; LASKER, *Jewish Philosophical Polemics* (cit. n. 316), p. 25-43; DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 423-440; ID., *La polémique chrétienne* (cit. n. 318), p. 115-122; ID., 'L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les Juifs, XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles', *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, H. Santiago-Otero (ed.), Turnhout, 1994 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 3), p. 289-308, con mención de TCI

Ello me lleva a pensar que la referencia al quinto punto de la exposición en torno a la vida de Mahoma podría ser un añadido posterior, obra del mismo autor que habría elaborado la *Vita Mabometi* que se lee en *U*. Tendríamos, así, un primer autor, responsable del prefacio, con excepción de la expresión ya mencionada: «*in quinto etiam loco Mabumeti factum, genus etiam, originem et eiusdem euentus per ordinem enarrantes*», y de TCI, y un segundo autor, al que se debería la *Vita Mabometi* de *U*, presente, con toda probabilidad, en el modelo común al que remontan, al menos, *U* y *B* (y probablemente también en el arquetipo de la tradición manuscrita de TCI)<sup>324</sup>, que se habría añadido a la conclusión de la versión primitiva de TCI, como si se tratase de un apartado más de esta obra. Así, para justificar esta ampliación del texto, este segundo autor habría añadido en el prefacio la línea mencionada que incluye como quinto punto del tratado la narración del origen y hechos de

en la nota 11 de la p. 292; A. S. ABULAFIA, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London-New York, 1995, p. 77-93; GARDENAL, *L'antigiudaismo* (cit. n. 318), p. 189. El empleo, por ejemplo, de imágenes del mundo natural para explicar la Trinidad o la Encarnación, como las utilizadas al comienzo de TCI (los tres elementos del sol y los rayos del sol atravesando el cristal de una ventana sin mancillarlo: Mill. p. 10 lín. 32-38; Hern. cap. 1 [p. 26]), respondería precisamente al recurso de la *ratio*, cfr DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* (cit. n. 1), p. 431-432. Este mismo procedimiento se encuentra, no obstante, asimismo en tratados de época patristica, vid. I. AULISA, 'La polemica anti giudaica agli inizi del v secolo in due scritti anonimi', *Vetera Christianorum* 39 (2002), p. 69-100: p. 78.

<sup>324</sup> Creo, en efecto, que la sorprendente inclusión del cap. 22 de la *Vita-BHL* 4810, dedicado a Mahoma, inmediatamente a continuación del final del supuesto diálogo entre Braulio de Zaragoza y el judío presente en el Concilio III de Toledo, podría explicarse de una forma sencilla si se piensa que el hagiógrafo zaragozano se inspiró para su elaboración en la *Vita Mabometi* que en *U* sigue a TCI. El contenido de este brevísimo capítulo, titulado «*Celebrata synodo Toleti, unusquisque ad propria est reuersus. Residente Braulione in sede Cesarangustana in ecclesia Sancte Marie, tunc secta Mabometi orta est*», es el siguiente (f. 24ra-rb de Z): «*Tunc autem ad consequencia reuertatur. Peracta synodo, unusquisque ad propriam sedem est reuersus. Beatus autem Braulius reuersus ad Cesarangustanam urbem. In eadem urbe Cesarangustana existente, nata est noua heresis de secta Maometi, quondam heresis praua. Contencio cum ipso cum quo orta est, Christo iuuante catholice ueritatis, accriuit*» (entiéndase «*iuuo*» + rección de genitivo, y «*accriuit*» por «*accreuit*»).

Mahoma. Si me parece que estamos ante dos autores diferentes es porque, de haber sido el autor de la *Vita Mahometi* el mismo que el de TCI o, al menos, que el del prefacio, se esperarí­a que esta introducción a la obra presentase una mayor coherencia, mencionando de alguna forma el peligro que presentaba para la fe cristiana la religión musulmana, como se hace a propósito del proselitismo judío.

Pero, si bien el análisis del prefacio sugiere que TCI y la *Vita Mahometi* son dos obras independientes unidas en un momento dado por un copista que acaso habría elaborado la introducción común a ambas o quizás simplemente habría interpolado el prefacio original de TCI con las líneas que incluyen la referencia a la citada *Vita*, es necesario tener en cuenta asimismo la lengua y el estilo en el que uno y otro escrito han sido redactados, con objeto de ver si, a partir de la comparación entre ambos, puede confirmarse la doble autoría o, por el contrario, debe rechazarse esta hipótesis en favor de un único autor.

Este recurso, propio de la Filología, no pasó por alto a un buen filólogo como Valcárcel, el cual, en su edición y estudio de la *Vita Mahometi* que nos ocupa, señaló algunos rasgos lingüísticos y estilísticos comunes a ésta y a TCI, que, sin demostrar de manera fehaciente que uno y otro opúsculos hubiesen sido elaborados por un mismo autor, parecían apoyar, al menos, esta tesis, pese a que, al mismo tiempo, advertía sobre la existencia de algunas construcciones y usos de carácter separativo propios de la *Vita Mahometi* y ausentes de TCI<sup>325</sup>.

Como rasgos conjuntivos, Valcárcel señaló, fundamentalmente, el carácter vulgar de ambos textos, lo que favorecía que compartiesen algunos de los fenómenos lingüísticos expuestos en el análisis precedente, como el uso del pronombre personal « *sibi* » por « *ei* », el empleo de las formas del tema de perfecto del verbo « *sum* » en lugar de las del tema de presente para formar los tiempos de perfecto de la voz pasiva, el uso del gerundio por el participio concertado, o ciertos clichés como la forma « *scilicet* » para introducir explicaciones, el giro

<sup>325</sup> VALCÁRCCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 240-241.



« *quod sonat* » precediendo a una traducción al latín de un término o frase de otra lengua (árabe en la *Vita Mahometi*, hebreo en TCI), la expresión « *ad nichilum* », y algunos más.

A los indicados por Valcárcel, podrían sumarse otros como: el uso de la partícula « *quod* » con valor explicativo (*Vita* lín. 92, 100) y, sobre todo, completivo (*Vita* lín. 22, 38, 47, 52, 58, 65, 82, 88, 106, 117, etc., siempre con verbos de lengua y entendimiento, incluyendo un uso doble pleonástico en las lín. 39-40); el uso de « *iste, ista, istud* » por « *hic, haec, hoc* » (*Vita* lín. 27, 37, 56, 57), el de « *idem, eadem, idem* » e « *ipse, ipsa, ipsum* » por « *is, ea, id* » (respectivamente: *Vita* lín. 4, 5, 11, 20, 38, 80; y *Vita* lín. 3, 13, 16, 20, 26, 30, 44, 45, 54, 55, 92, 93, 100, 104, 112, 114, 116), en especial, para referirse a Mahoma; o el empleo de « *fio, fieri* » (*Vita* lín. 9, 11, 16), « *sto, -are* » (*Vita* lín. 73) y « *existo, -ere* » (*Vita* lín. 91) como sinónimos de « *sum* ». No obstante, todos estos rasgos son comunes al latín tardío y medieval, y por eso mismo poco probantes.

Entre los elementos separativos, Valcárcel señaló la aparición en la *Vita Mahometi* del término « *derisorie* » (lín. 38, 114-115), poco frecuente, pero que se lee asimismo en TCI, como he indicado con anterioridad<sup>326</sup>. Valcárcel se vio engañado, en este caso, por la mala calidad de la edición de Millás Vallicrosa, la que tomó como base de su estudio y que no reproduce en el pasaje en cuestión la versión de *U*, sino la de *B* (al igual, por cierto, que hace Hernando en su edición). Sin embargo, la coincidencia del texto de *U* con el de *Z* prueba, sin la menor duda, que debe aceptarse la lectura « *derisorie* » en TCI. Así pues, también la presencia en ambas obras de este término raro podría incluirse entre los rasgos conjuntivos.

Por mi parte, querría llamar la atención del lector sobre los siguientes rasgos separativos de una y otra obra, que, sin probar más allá de toda duda razonable la doble autoría, creo que favorecen esta tesis antes que la contraria:

(a) en TCI el superlativo, tal y como he señalado, se forma sistemáticamente con el adverbio « *ualde* » y el grado positivo del adjetivo, por el contrario, en la *Vita*, se construye con « *nimis* »

<sup>326</sup> VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 241.

y « *admodum* »: « *nimis formosa* » (*Vita* lín. 28) y « *admodum miratos* » (*Vita* lín. 99, en un uso que parece adjetival antes que verbal);

(b) en TCI el segundo término de la comparación se introduce con la partícula « *quam* »<sup>327</sup>, en la *Vita*, sin embargo, aparece construido con « *ab* » + ablativo: « *ab aliis sapienciores* » (*Vita* lín. 47)<sup>328</sup>, y en otro pasaje nos encontramos ante una suerte de comparación construida con « *prae* » + ablativo y el grado positivo del adjetivo<sup>329</sup>: « *pre aliis potens* » (*Vita* lín. 39);

(c) en TCI el adjetivo « *plenus*, -a, -um » se construye con ablativo: « *uas plenum aqua* »<sup>330</sup> y « *tu plenus es sordibus* »<sup>331</sup>, mientras que en la *Vita* lleva un determinante en genitivo, conforme al uso clásico: « *plenos utres aquarum* » (lín. 56);

(d) en TCI para expresar la duración en el tiempo se recurre exclusivamente a la construcción « *per* » con acusativo, mientras que en la *Vita*, junto al citado giro, se utilizan otros dos ajenos a TCI: « *per spatium* » y « *spatio* » con un determinante en genitivo que indica el tiempo transcurrido: « *per triginta annorum spacium* » (lín. 8) y « *dierum triginta spacio* » (lín. 77);

(e) en TCI la partícula temporal por excelencia es « *quando* » (17 ocurrencias, tanto con indicativo como con subjuntivo, incluyendo las citas bíblicas, en ninguna de las cuales se sigue la versión Vulgata), en cuanto a « *cum* », es mucho menos utiliza-

<sup>327</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 8, e ibid. p. 33 lín. 29 (pasaje en el que el editor opta, frente a « *quam* », por la variante « *quodcumque* », que no encuentra, sin embargo, apoyo manuscrito y debida quizás a una mala lectura de los códices); Hern. cap. 3 (p. 32), e ibid. cap. 18 (p. 76).

<sup>328</sup> Hay algún ejemplo de este mismo uso en el latín visigótico y mozárabe, vid. DÍAZ Y DÍAZ, 'El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos' (cit. n. 25), p. 191 (§ 72); BASTARDAS PARERA, 'El latín de la Península Ibérica' (cit. n. 275), p. 266 (§ 18); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 113.

<sup>329</sup> Se encuentran usos semejantes en el latín mozárabe, vid. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 115.

<sup>330</sup> Cfr Mill. p. 16 lín. 2; Hern. cap. 4 (p. 38). La recensión TCI<sup>z</sup> cap. 12 (f. 14ra), sin embargo, transmite la construcción « *uas plenum aque* ».

<sup>331</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 14; Hern. cap. 12 (p. 62).

da, pudiéndose citar dos usos con valor temporal, tanto con indicativo<sup>332</sup> como con subjuntivo<sup>333</sup>, y otros dos más con un valor causal, ambos con subjuntivo<sup>334</sup>, asimismo es frecuente el uso de «*postquam*» con indicativo (6 ocurrencias); por el contrario, en la *Vita*, «*quando*» se utiliza siempre con subjuntivo (lín. 47-48, 58 y 84) y dentro de una completiva introducida por «*quod*», sobre todo, en la construcción «*quod quando*» (lín. 47-48, 58)<sup>335</sup>, por su parte, «*cum*» sólo aparece en una ocasión en una proposición subordinada de «*cum*» histórico (lín. 40), pero es la partícula temporal más frecuente con indicativo (lín. 18, 60, 68 y 107) o pretérito perfecto de subjuntivo (lín. 23 y 86), y en una ocasión presenta con un indicativo un valor causal (lín. 38), y no se hace uso de «*postquam*»;

(f) en TCI se utilizan como partículas comparativas «*sicut*» (o «*sicuti*»), y en una ocasión, en una cita bíblica y quizás, por lo tanto, de acuerdo con la fuente, «*ut*»<sup>336</sup>, mientras que en la *Vita* estas partículas son ignoradas y se recurre a «*prout*»: «*prout plures referunt*» (*Vita* lín. 2) y «*nec ita prout nequissimi sarraceni referunt*» (*Vita* lín. 22);

<sup>332</sup> Cfr Mill. p. 32 lín. 29-30, e ibid. p. 33 lín. 6-7; Hern. cap. 16 (p. 74, los dos ejemplos). En el primero de los pasajes citados se sigue quizás una fuente bíblica.

<sup>333</sup> Cfr Mill. p. 14 lín. 8; Hern. cap. 3 (p. 34).

<sup>334</sup> Cfr Mill. p. 13 lín. 33, e ibid. p. 32 lín. 21-22; Hern. cap. 3 (p. 34), e ibid. cap. 16 (p. 72). No tengo en cuenta en esta estadística los usos de «*cum*» (cinco ocurrencias) en las citas bíblicas en las que se reproduce simplemente el texto de la Vulgata.

<sup>335</sup> En el primer caso, sin embargo, el ejemplo de la lín. 47, parece haberse producido una especie de anacoluto en la construcción que depende de la partícula «*quod*»: «*misit interius quattuor conscientes facti ab aliis sapientiores, doctos quod, quando ueniret Mahometus... et diceret: 'uos, mortui, qui insepulti estis, dicite de Deo quod preceptum est uobis', respondentes dixerunt unum Deum esse creatorem celi...*» (*Vita* lín. 47-49). Lo esperable sería: «*quod... respondentes dicerent...*» (esta construcción precisamente se lee un poco más adelante en el texto, cfr *Vita* lín. 58), el uso del indicativo sugiere que el escritor cree que el verbo depende de un pronombre relativo: «*qui, quando ueniret Mahometus..., respondentes dixerunt...*», con lo que la partícula «*quando*» presentaría un valor cercano al del «*cum*» histórico.

<sup>336</sup> Cfr Mill. p. 11 lín. 15-16; Hern. cap. 1 (p. 28).

(g) en TCI el adverbio temporal utilizado para marcar la posteridad en el tiempo es « *postea* » y en una ocasión, por influencia de la fuente bíblica, « *post hec* » (según Ier. 16,16)<sup>337</sup>, en la *Vita*, sin embargo, el adverbio « *postea* » alterna con « *post hoc* »: « *post hoc autem dixit secretariis suis...* » (*Vita* lín. 57) y « *et post hoc egrotavit* » (*Vita* lín. 106);

(h) de modo semejante a lo visto en el párrafo precedente, en TCI los adverbios temporales utilizados para marcar la anterioridad en el tiempo son « *primo* »<sup>338</sup> y, sobre todo, « *prius* »<sup>339</sup>, mientras que en la *Vita* es « *primitus* » (lín. 87);

(i) en TCI, al referirse a la pureza de la Virgen María, se califica a ésta de « *Virgo... incorrupta* » y se utiliza el verbo « *remanere* »<sup>340</sup>, en la *Vita*, se habla de la Virgen como « *Virgo... intemerata* » y se hace uso del verbo « *permanere* » (*Vita* lín. 119) (en otro pasaje de la lín. 80 se habla, ciertamente, de « *uirgines incorruptas* », pero no se trata ya de María, sino de las vírgenes con las que Mahoma promete a los fieles musulmanes que saciarán en el paraíso sus ansias sexuales);

(j) otras diferencias, en fin, entre una y otra obra en el terreno del léxico y en lo que se refiere a una serie de verbos que podrían considerarse sinónimos en contextos semejantes son las siguientes: « *afferere* » en TCI<sup>341</sup> frente a « *deportare* » en la *Vita* (lín. 66, y cfr lín. 13 y 69); « *pugnare* » en TCI<sup>342</sup> frente a « *litigare* » en la *Vita* (lín. 105); y « *occultare* » en TCI<sup>343</sup> frente a « *abscondere* » en la *Vita* (lín. 56). Ninguno de los tres verbos citados en la *Vita* se leen en TCI.

<sup>337</sup> Cfr Mill. p. 19 lín. 23; Hern. cap. 7 (p. 46). Contra las lecturas de los manuscritos, que transmiten unánimemente « *post hec* », en las ediciones citadas se lee « *post hoc* », lo que sugiere que, en buena medida, Hernando depende de Millás Vallicrosa.

<sup>338</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 10; Hern. nota 19 de la p. 16.

<sup>339</sup> Cfr Mill. p. 11 lín. 23, ibid. p. 12 lín. 18, e ibid. p. 14 lín. 27; Hern. cap. 2 (p. 28 y p. 30), e ibid. cap. 3 (p. 34).

<sup>340</sup> Cfr Mill. p. 10 lín. 37-38; Hern. cap. 1 (p. 26).

<sup>341</sup> Cfr Mill. p. 33 lín. 9-11; Hern. cap. 16 (p. 74).

<sup>342</sup> Cfr, por ejemplo: Mill. p. 14 lín. 19 y lín. 30, e ibid. p. 15 lín. 5 y lín. 14; Hern. cap. 3 (p. 34, en dos ocasiones, y p. 36, en otras dos ocasiones).

<sup>343</sup> Cfr Mill. p. 27 lín. 18, e ibid. 29 lín. 29; Hern. cap. 12 (p. 62), e ibid. cap. 14 (p. 68).

Existen además otras disparidades entre TCI y la *Vita Mabometi*, como el hecho de que una y otra obra compartan tan sólo el uso de la locución «*uolo*» + infinitivo, mientras que no se encuentra en la *Vita* ninguna de las otras locuciones señaladas más arriba propias de TCI, ni siquiera «*debeo*» + infinitivo, la más frecuente en el tratado antijudaico que nos ocupa; el reiterado uso pleonástico del verbo «*respondere*» en la *Vita* en participio de presente, concertado con el sujeto, en compañía de formas conjugadas del verbo «*dicere*» (lín. 43, 49, 74-75 y 113), mientras que en TCI no se encuentra una sola ocurrencia del verbo «*respondere*» (y eso pese a presentar el tratado una forma dialogada en algunas de sus partes); la pobreza de la *Vita* en el uso de partículas coordinativas o simplemente ilativas, pues, al margen de «*et*», que se repite sin cesar por toda la obra, en dos ocasiones combinada con adverbios como «*et sic*» (lín. 70) y «*et preterea*» (lín. 100, construcción ajena a TCI), sólo presenta dos ocurrencias de «*autem*» (lín. 36 y 57), una de ellas en el giro «*modo autem*» (lín. 36), y una de «*sed*» (lín. 103), mientras que TCI (dejando a un lado las citas bíblicas), además de «*autem*», «*modo*» (nunca combinado con «*autem*») y «*sed*» (muy frecuente), encontramos «*adhuc*», «*cur*», «*ergo*», «*etenim*», «*etiam*», «*igitur*», «*immo*», «*nam*» (muy frecuente), «*tamen*» (muy frecuente), y combinaciones de «*et*» inusitadas en la *Vita* como «*et aliter*», «*et eciam*», «*et ita*»; o algunos otros de fenómenos de la *Vita* ajenos a TCI, como el uso de un nominativo en función de complemento directo y el de un participio concertado en acusativo como predicativo del sujeto de un verbo conjugado, si es que he entendido bien los pasajes en cuestión: «*et dixit Mabometus, credentibus illis, quod quisquis aportaret **pax** terre in gremio suo et coadumaret super eos et inde ueniam a Deo consequeretur*» (*Vita* lín. 51-53)<sup>344</sup> y «*et incepti hec narrare amicis meis et parentibus et turbis ara-*

<sup>344</sup> Así ya VALCÁRCCEL, 'La *Vita Mabometi*' (cit. n. 1), p. 240. Sobre el nominativo en función de otros casos, acusativo incluido, vid. J. GIL, Apuntes sobre la morfología de Álvaro de Córdoba', *Habis* 2 (1971), p. 199-206: p. 200-201 (§ 2); HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* (cit. n. 30), p. 103-104; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe* (cit. n. 26), p. 135-138. Otra posible interpretación es entender que «*pax*», al igual que algunos otros sustantivos de poca entidad fónica en latín tardío (en especial, neu-

*bum inopinate et crediderunt hoc uerum esse admodum miratos*» (*Vita* lín. 97-99)<sup>345</sup>, una concordancia *ad sensum* en género de un participio de perfecto de una forma en voz pasiva con el determinante no explícito del sujeto en «*et turbe circumstantes mirati sunt ultra modum*» (*Vita* lín. 21, pasaje en el que el autor tenía en mente, creo, una construcción del tipo: «*turbe arabum*», como en la lín. 98)<sup>346</sup>, o la utilización de ablativos de limitación y cualidad, recursos sintácticos de un cierto nivel literario que, salvo error por mi parte, no se encuentran en TCI: «*illa hora conuertit ad se quosdam de ipsis paucis numero*»

tros, pero no exclusivamente), es utilizado como indeclinable, cfr LÖFSTEDT, 'Zum spanischen Mittellatein' (cit. n. 139), p. 125-127 (cita, entre otros ejemplos: «*lex*», «*pars*», «*rex*» y advierte sobre el hecho de que este fenómeno está presente ya en Hispania desde época visigótica); MARTÍN, 'Notas críticas...' (cit. n. 53), p. 137 (§ 20) (con bibliografía).

<sup>345</sup> Es decir: «*...et crediderunt hoc esse uerum admodum mirati* (sc. amici, parentes et turbae arabum)» (es inútil insistir, por lo demás, en el significado pasivo del participio «*miratos*», habitual en latín cristiano desde Juvenco, s. iv). VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 240, señala otro uso de esto mismo en TCI, en la frase, de acuerdo con la edición de Millás Vallicrosa (p. 12, lín. 33-35): «*et de omnibus istis preceptis nullum obseruatur nisi tria tamen, scilicet, circuncisionem, sabbatum et pascha*», que podría interpretarse también como un uso transitivo de un verbo en pasiva con sujeto indefinido y cuyo complemento directo en acusativo es la palabra de la que se esperaría que apareciese en nominativo como sujeto, algo frecuente en latín tardío y medieval (vid., por ejemplo, HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas* [cit. n. 30], p. 117-118; MARTÍN, *Scripta de uita Isidori Hispalensis episcopi* [cit. n. 183], p. 349, con bibliografía). En cualquier caso, la edición Millás Vallicrosa da un texto que no se corresponde con el que verosíblemente puede reconstruirse para TCI en ese pasaje, que es el siguiente: «*et de omnibus istis preceptis nullum obseruatis nisi tria tantum, scilicet circuncisionem, sabbatum et pascha*» (así ya Hern. cap. 3 [p. 32]).

<sup>346</sup> La falta de concordancia entre el sujeto y el participio perfecto del verbo ya fue señalada por VALCÁRCEL, 'La *Vita Mahometi*' (cit. n. 1), p. 240. Este mismo estudioso señala en su comentario (ibid., nota 110 de la p. 240) la presencia de dos construcciones semejantes en TCI, pero en una de ellas, «*flos est Christus, vii columpne vii dona Sancti Spiritus, quas dixit Salomon 'Domus Christi'*» (Mill. p. 11 lín. 8-10; Hern. cap. 1 [p. 26]), quizás deba entenderse que el antecedente no son los «*vii dona Sancti Spiritus*», sino las «*vii columpne*»; y en la otra, la edición Millás Vallicrosa, en la que se lee «*genus tuus*» (p. 22 lín. 1) a causa de una de las múltiples erratas que abundan en ese texto, engañó nuevamente a Valcárcel, pues, en realidad, la tradición manuscrita es unánime en su lectura «*genus tuum*» (así Hern. cap. 10 [p. 52]).

(*Vita* lín. 44) y « *et dabo eis paradisum **lacte et melle** et preclaris fluentem inundacionibus* » (*Vita* lín. 79)<sup>347</sup>.

Creo que estas diferencias concretas entre TCI y la *Vita Mahometi* tanto en el plano sintáctico, como en el semántico y el estilístico son significativas y, sin que puedan calificarse de definitivas, hacen pensar antes en dos autores diferentes que en un mismo autor que hubiese cambiado en la supuesta última parte de su obra las construcciones que venía utilizando de forma recurrente en los folios precedentes, y que se hubiese servido igualmente de un léxico nuevo, no utilizado hasta ese momento<sup>348</sup>.

En efecto, el estudio comparativo de la lengua y el estilo de una y otra obra muestra un mayor número de rasgos separativos que conjuntivos, lo que implica que estamos, verosíblemente, ante productos de dos autores diferentes. Así las cosas, la inclusión de una indudable referencia a la *Vita Mahometi* que se lee en el prefacio de TCI conservado en *UB* debe explicarse, a mi juicio, como resultado de una interpolación debida, probablemente, al autor del escrito antimahometano. Si bien Hernando podría tener razón en atribuir este prefacio al copista del modelo al que remontan *UB*, no hay en él ningún elemento que haga sospechar de su autenticidad como verdadero prefacio del tratado antijudaico al que precede. Es más, el nivel de lengua en el que está redactado se aviene perfectamente con el de TCI.

<sup>347</sup> En la edición de Valcárcel, por errata se lee: « *lacte el melle* ».

<sup>348</sup> Ha de tenerse en cuenta, no obstante, que la brevedad de la *Vita Mahometi* (119 líneas en la edición de Valcárcel) y la abundancia de citas bíblicas en TCI hacen que no se disponga de mucho texto para la comparación.

*Résumé*

Le *Tractatus contra Iudaeos* (DÍAZ 1214), dit aussi *Qui ceptum*, est une œuvre anonyme datée traditionnellement du XIII<sup>e</sup> s. En effet, dans deux passages de cette composition, on lit que 1222 ans sont passés depuis la naissance du Christ. Or, dans un manuscrit inconnu des deux éditeurs du texte, le codex : Paris, BnF, lat. 2277, du XIV<sup>e</sup> s., qui transmet la *Vita ss. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis* (BHL 4810), on trouve une autre recension dudit traité (aux ch. 10-21), dans laquelle cet opuscule est daté de 760 et 766. L'étude linguistique des deux recensions du traité appuie cependant la date traditionnelle du XIII<sup>e</sup> s., étant donné notamment qu'on y trouve des mots rares, comme « *azebra, -ae* », « *piscamen, -inis* » et « *sustentamentum, -i* », qui ne sont pas connus avant le X<sup>e</sup> s. De plus, la comparaison de la langue et du style du traité *Qui ceptum* et de la *Vita Mahometi* (DÍAZ 1215) copiée à la fin dudit écrit antijudaïque dans le codex Uncastillo, Colegiata de Santa María la Mayor, 10, du XIII<sup>e</sup> s., suggère, contre ce qu'on croyait jusqu'ici, que ces deux opuscules ont été rédigés par deux auteurs différents.



Bernard André  
*De sancta Katharina carmen*  
“*Cum Maxentius imperator*”  
and *De Sancto Andrea Apostolo*  
“*Si meritis dignas*”  
(c. 1509-1517)

by  
David R. CARLSON  
(Ottawa)

1. *The Author*

Best known now as the object of an elaborate literary cruelty practiced on him by St Thomas More, Bernard André (c. 1450-c. 1522) was for a time in fact the pre-eminent humanist writer of England, with a reputé extending also to northwestern Europe.<sup>1</sup> Native of Toulouse, professed OSA, and presumably French-trained (though his early formation needs be inferred from later references, such as style him *iuris*

<sup>1</sup> For the More episode, see David R. CARLSON, “Reputation and Duplicity: The Texts and Contexts of Thomas More’s Epigram on Bernard André,” *ELH: English Literary History* 58 (1991), p. 261-281. On André’s career, see now esp. Daniel HOBBS, “Arsenal MS 360 as a Witness to the Career and Writings of Bernard André,” *Humanistica Lovaniensia* 50 (2001), p. 161-198; also, CARLSON, “The Writings of Bernard André (c. 1450-c. 1522),” *Renaissance Studies* 12 (1998), p. 229-250, which has bibliographical and other particulars of the writings of André mentioned subsequently. For early evidence of André’s continental reputé, see the 1491 letter of Robert Gaguin (1433-1501), in *Epistole et Orationes*, ed. Louis THUASNE, 2 vols. (Paris: Bouillon, 1903), I, p. 347-350.

*utriusque doctor*, for example), André came to England during the period of the installation of the usurping Tudor King Henry VII (r. 1485-1509), remaining at work there over the next thirty-five years, in various kinds of literary and learned service to the Tudor monarchy. His eminence about the English royal court of Henry VII rendered him a local literary *elegantiae arbiter*, for good and for ill; as such, he attracted the enmity of members of the junior humanist generation that included *Utopia*'s creator, particularly after the accession of the second Tudor monarch, Henry VIII (r. 1509-1547), whom André had taught as a youth and continued to serve.

Though prominent about the court of the Tudor kings in varied capacities, André earned repute above all by the writings he published, in verse and prose. His *Vita Henrici septimi* (c. 1502), covering events of the reign up to 1497, is relatively well known; thereafter, André also presented *annales* year after year to his king – in fact, an idiosyncratic type of historiographical monograph, rather than simple chronological listings of events. The predominantly prose historical writings always incorporate poems: André wrote a great many verses to particular occasions, chiefly brief panegyrics on public events of state. Beyond such occasional verse, however, André produced serious poetry, too, culminating in the publication of his *Hymni Christiani*: a collection of about 190 individual poems, totalling about 4000 lines of verse, in various lyric metres, for saints' days and other feasts of the church, arranged by the liturgical calendar. The book was published in print at the prestigious Parisian press of Josse Bade ("Ascensius") – later the publisher too of the verse saints' lives of Mantuan (Giovanni Baptista, 1448-1516), in company of Bade's own learned commentary.<sup>2</sup> Bade's publication of André's book of poems featured extensive commendatory front- and back-matter, contributed by an impressive list of international literary-cultural luminaries: Fausto Andrelini, Thomas More, William Lily, Desiderius Erasmus, William Walter, Andrea Ammonio, and Giovanni Boerio.

<sup>2</sup> See A. P. ORBÁN, *Vitae Sanctae Katharinae*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 119, 2 vols. (Turnhout: Brepols, 1992), II, p. 437-583.

Though the book dates its publication 1517 July 7 – just between the first and second printings of *Utopia*, at Louvain and at Paris respectively<sup>3</sup> – a number of the verse items in it had in fact seen earlier, other forms of publication, chiefly by means of presentation manuscript copies. Amongst the twice-published items incorporated into the *Hymni Christiani* is a brief verse life of St Katherine of Alexandria, which André also presented in manuscript, in company of other writings (now London, British Library, Royal 12.B.xiv), to his king Henry VIII, at some indeterminate point after Henry's 1509 accession and before his repudiation of his first wife (who was a Katherine) about 1529.<sup>4</sup> Although manuscript recopyings for presentation of writings that had already been put into print are not unknown in the period,<sup>5</sup> in the present instance, it can be argued, André's manuscript *Katharina* probably antedated the printed book of 1517. Another featured item in the *Hymni Christiani* – of such consequence for its author that it was singled out for separate mention in André's preface to the printed collection of 1517<sup>6</sup> – is a longer verse life of St Andrew Apostle. It too evidently enjoyed separate publication beforehand, though in this case the evidence for the poem's manuscript circulation is only indirect. John Bale (1495-1563) and Thomas Tanner (1674-1735) each saw it in manuscript, probably in the same manuscript copy, but none is known now to survive.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> For bibliographical particulars of these editions, see R. W. GIBSON and J. Max PATRICK, *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of his Works and of Moreana to the Year 1750* (New Haven: Yale University Press, 1961), p. 5-6, *sub numeris* 1-2.

<sup>4</sup> On the manuscript, see below, p. 453-454 and n. 23. The point about Henry's wife's name is made in Hermann KNUST, *Geschichte der Legenden der b. Katharina von Alexandrien und der b. Maria Aegyptiaca nebst unedirten Texten* (Halle: Niemeyer, 1890), p. 124.

<sup>5</sup> Such duplicating or duplicitous publication routines were widely practiced in the period of the transition to a print-dominant literary culture: some examples are collected in CARLSON, *English Humanist Books: Writers and Patrons, Manuscripts and Print, 1475-1525* (Toronto: University of Toronto Press, 1993), e.g., p. 103.

<sup>6</sup> See below, p. 451.

<sup>7</sup> BALE, *Scriptorum Illustrium Maioris Brytanniae Catalogus*, posterior pars

## 2. *The Poems*

### a. *De sancta Katharina carmen* “*Cum Maxentius imperator*”

A life so brief that the patron saint of eloquence is reduced to enunciating in it only the most fundamental of truths (and then in indirect discourse) – “et fatetur ipsa/ Se nescire aliud nisi deum unum:/ Patrem numine filiumque Christum,/ Am-borum quoque spiritum” (32-35) – Bernard André’s *Katharina* represents Augustinianism in an extreme form, certainly by comparison with the rest of the tradition that has been published by A. P. Orbán.<sup>8</sup> The nearest analogue must be the verse life by André’s near contemporary Pietro Carmeliano (c. 1451-1527), a Brescian poet working in England too, also like André affiliated with the early Tudor royal court, with some of whose work André can be shown to have been familiar.<sup>9</sup> As Orbán demonstrated, by means of a series of verbal parallels, Carmeliano’s *Katherine-vita* derives from the so-called Vulgate, a Latin prose version of the legend, of eleventh-century origin, disseminated from Rouen, in wide circulation.<sup>10</sup> Despite the verbal parallels with the high medieval

(Basel: [n.p.], 1559), p. 139; TANNER, *Bibliotheca Britannico-Hibernica* (London: Bowyer, 1748), p. 41.

<sup>8</sup> The allusion is to *De doct. Ch.* 4.28, e.g.: “In ipso etiam sermone malit rebus placere quam verbis, nec existimet dici melius nisi quod dicitur verius.”

<sup>9</sup> On Carmeliano, see ORBÁN, *Vitae Sanctae Katharinae*, I, p. 263-265, and esp. Anne F. SUTTON and Livia VISSER-FUCHS, “Pietro Carmeliano’s Early Publications,” *The Ricardian: Journal of the Richard III Society* 10 (1996), p. 346-386. For André’s interest in Carmeliano’s work, see CARLSON, “Politicizing Tudor Court Literature: Gaguin’s Embassy and Henry VII’s Humanists’ Response,” *Studies in Philology* 85 (1988), p. 285-286.

<sup>10</sup> ORBÁN, *Vitae Sanctae Katharinae*, I, 265-268. The prose Vulgate (= BHL 1663) was edited by KNUST, *Geschichte der Legenden der h. Katharina*, p. 231-314, whence it was cited by Orbán for establishing the verbal dependence of Carmeliano’s poem. An edition of the same Vulgate life but based on a broader sampling of the manuscript tradition is in S. R. T. O. D’AR-DENNE and E. J. DOBSON, ed., *Seinte Katerine*, EETS ss [= Early English Text Society, supplementary series] 7 (Oxford: Early English Text Society, 1981), p. 132-203. In England, the Katherine-legend underwent extraordinary development, in popular devotion and vernacular literature, surveyed in Katherine J. LEWIS, *The Cult of St Katherine of Alexandria in Late Medieval*

prose source, Carmeliano's is an elaborately classicizing retelling, in 725 Vergilian hexameters. It had been published by 1485 July, probably before André came to England, and André does not appear to have known it, or to have used it for making his own different poem. André's version derives instead from that in the also very widely circulated late thirteenth-century *Legenda aurea* of Jacobus de Voragine (c. 1229-1298), as the following handful of verbal recollections tends to indicate (the quotations using boldface for shared terms, cognates, and synonyms):<sup>11</sup>

André, *De sancta Katharina carmen* 1 **Cum Maxentius imperator omnes**] cf. *Legenda aurea* (ed. Maggioni, p. 1205) **Cum** autem **Maxentius imperator omnes**

9-10 nomine **Katharina** dicta./ **Costi filia regis**] cf. *Legenda* (p. 1206) ego enim sum **Katherina Costi regis filia**

37 **Muti protinus** et **stupent** tacentque] cf. *Legenda* (p. 1208) **obstupefacti** illi et quid dicerent non inuenientes **muti penitus** sunt effecti

40 Cui **sic unus ait, Scias**] cf. *Legenda* (p. 1208) Tunc **unus** magister aliorum **sic ait: Noueris**

44 **Omnes** tum **iubet** ignibus **cremari**] cf. *Legenda* (p. 1208) **omnes** in medio ciuitatis **cremari iussit**

45-46 **Nec ignis** illos/ **Lēsit** nec tetigit **togam** aut **capillum**] cf. *Legenda* (p. 1209) ut **nec capilli nec uestimenta** eorum ab **igne** in aliquo **lederentur**

47-50 **Cēdi** postea **scorpionibus** rex/ **Iussit, carcere tetro** et

*England* (Woodbridge: Boydell, 2000), culminating in the verse-life by John Capgrave (1393-1464), on which see esp. Karen A. WINSTEAD, "Piety, Politics, and Social Commitment in Capgrave's Life of St. Katherine," *Medievalia et Humanistica*, n.s. 17 (1990), p. 59-80. There is nothing to indicate that either Carmeliano or André took any notice of the local popular tradition, however, nor that local tradition took any notice of the humanist aliens' contributions.

<sup>11</sup> The "De Sancta Catherina" *capitula* (= BHL 1667) of the *Legenda aurea* is cited here from the edition of Giovanni Paolo MAGGIONI, *Iacopo da Verrazzo: Legenda aurea* (Florence: Sismel Edizioni del Galuzzo, 1998), p. 1205-1212, by page numbers.

**implicari,**/ **Bissenosque dies fame sitique/ Torqueri]** cf. *Legenda* (p. 1209) Tunc ille furore repletus **iussit** eam spoliata **scorpionibus cedi** et cesam **in obscurum carcerem tradi** ibique **diebus duodecim fame cruciari**

70-72 **quatuor** huic **rotas** fieri/ Magnas, in quibus eminent **acuti/ Clauis** desuper] cf. *Legenda* (p. 1210) **quatuor rotas** seris ferreis et **clauis acutissimis** circumseptas prepararet

76-79 **Moles angelus** in manu potenti/ **Concussit** subito minutiarum,/ Ut partes **hominum quater necarent/ Mille-**  
**num]** cf. *Legenda* (p. 1210) Et ecce, **angelus** domini **molam** illam cum tanto impetu diuellendo **concussit**, quod **quatuor millia gentilium interemit**

83-85 Cui tortas iubet impudens **mamillas/ Euelli** cruciatus nefandis./ **Eius deinde caput** iubet **rescindi]** cf. *Legenda* (p. 1211) ferreis hastilibus **mammillas** eius **euellunt** et **postmodum caput precipidunt**

96-97 **Decollare** piam facit puellam./ **Quæ dum** martyrii **ad locum veniret]** cf. *Legenda* (p. 1211) **decollari** iubetur. **Que cum ad locum deducta fuisset**

101-102 **Quotquot sunt memores**, redemptor, oro,/ Fac suffragia nostra **consequantur]** cf. *Legenda* (p. 1211) **quicumque** passionis mee **memoriam egerit**, ... tue propitiationis **consequatur** effectum

104-105 Huc, **dilecta, veni!** Veni, puella!/ **En cæli tibi porta** iam **patescit]** cf. *Legenda* (p. 1211) **Veni, dilecta** mea, speciosa mea! **Ecce tibi celi ianua est aperta**; also, Cant 7:12 Veni, dilecte mi; Gen 28:17 Non est hic aliud nisi domus Dei et porta cæli

The parallels are not extensive, nor persistent. André has the same story as the *Legenda aurea* – the same episodes, in the same order – though in briefer compass.

A distinguishing feature of André's poetic work is its ostensibly improvised character. The *titulus* on the manuscript copy of the *Katherine-vita* asserts that the poem was composed "extemporalliter;" and the same claim recurs often enough elsewhere throughout the corpus of André's verse-compositions that it must be given some credit, though ques-

tions of what or how much credit are hard to answer. André was blind, and his oral performances of his poetry at court that the sources attest must have always at least appeared extemporaneous: he could not have been seen to read from a script prepared in advance on such occasions. In fact, his oral performances may as well have been memorised in advance as extemporaneous – possibly in varying proportions – and it would have been difficult or impossible to distinguish from the outside which was which. Certainly, André's verbal memory must have been prodigious.

Something of André's pride in his ability to speak metrically, at least as if *ex tempore*, may lie behind More's barbed comment about him, "Nam subito scripsit, sed sic ut scribere posset/ Quantumvis longo tempore non melius."<sup>12</sup> His versification was not bad, perhaps, for the *ex tempore* improvisations André claimed to effuse, More insinuates; in fact, it was the best André could do, with time to prepare or no. The evidence immediately to hand, however, is that, despite More's remark, André may have attempted to ameliorate his verse over time. In the case of the Katherine-vita, variants of the extant manuscript version of the poem and the printed version indicate some effort on André's part (most likely) to improve. The manuscript version of the poem – incorporating as it does even *ad hoc* corrections, scribal in execution, no doubt, but possibly from authorial dictation – appears nearer extemporaneous composition than the final printed text, which is evidently a corrected version.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> More, *Epigrammata* 148.11-12, ed. Clarence H. MILLER, Leicester BRADNER, Charles A. LYNCH, and Revilo P. OLIVER, in *The Complete Works of St. Thomas More*, 15 vols. in 19 pts. (New Haven: Yale University Press, 1963-1997), 3/II, p. 197.

<sup>13</sup> Similar *ad hoc* corrections occur in other presentation manuscripts of the period, even in ones more carefully prepared than André's appear to have been; for example, some instances in the presentation copy Cambridge, Gonville and Caius College, Ms. 196/102 of Carmeliano's Katherine-vita are noted in the apparatus published by ORBÁN, *Vitae Sanctae Katharinae*, I, p. 277-297, at lines 444, 497, 555, 557, and 632. On other kinds of variant readings in the Royal manuscript of André's poem, see below, p. 455-456 and n. 25.

b. *De Sancto Andrea Apostolo* “*Si meritis dignas*”

By contrast with the *Katherine-vita*, André’s life of St Andrew cannot be an improvisation, but is a studied experiment instead, of some complexity. Versified from a version of the third-century apocryphal *Passio Andreae*,<sup>14</sup> it is a narrative saint’s life, but so extensively dialogic as often to read like Senecan closet drama. Also, it is cast in the form of a series of metrically distinct individual lyrics.

André’s *Andreas* is a close metrical paraphrase of the Latin prose source, as the following parallels demonstrate (the quotations using boldface again for shared terms, cognates, and synonyms, and also italics for terms peculiar to the expanded version of the source that André evidently used):

2 (12-26)

*Passio* 2 (p. 3)

Tunc **proconsul Egeas**:/ **Pa-**  
**tras ingrediens** malus/ **Ur-**  
**bem, cogere cœperat**/ Omnes  
**idola cultibus**/ Obseruare ma-  
lis incolas./ **Huic occurrit apo-**  
**stolus**/ **Andreas, memorans**  
ei,/ “**Tu qui diceris arbiter**/ Et  
**iudex hominum** bonus/ Debe-  
res **superum** modo/ Iustum  
**noscere iudicem**,/ **Agnitum**  
**coleres deum**,/ Quo culto  
**reuocans** tuum/ **A falsis ani-**

**Proconsul** itaque **Aegeas Pa-**  
**tras ciuitatem ingressus coe-**  
**pit compellere** credentes Chri-  
stum ad **sacrificia idolorum**.  
**cui occurrens sanctus An-**  
**dreas dixit**: Oportebat ut **tu**  
**qui iudex esse hominum** me-  
ruisti **iudicem** tuum **qui est in**  
**caelo cognosceres et agnitum**  
**coleres** et colendo eum qui ue-  
rus **deus** est ab his qui **ueri dii**  
**non sunt animum reuocares**.

<sup>14</sup> The *Passio* (= BHL 428) – not included in *Acta Andreae*, ed. Jean-Marc PRIEUR, Corpus Christianorum Series Apocryphorum 5-6, 2 vols. (Turnhout: Brepols, 1989), which nonetheless has pertinent analysis of the whole tradition, including BHL 428 – is cited here from *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. 2, pt. 1, ed. M. BONNET (1898; rpt. Hildesheim: Olms, 1959), p. 1-37, by section and page number. Evidently, André used a version that incorporated some of the expansions near the end of the *Passio* noted in Bonnet’s textual apparatus, p. 34-36; in the parallels listed below, the expanded passages are cited in italics.



**mum deis/** Vota sacra dares  
deo.”

3 (27-34)

**Cui respondit dirus Egeas,/**  
**“Tune Andreas es malus ille,/**  
**Templa deorum qui sacra**  
**tentas/ Vertere falso numine**  
**Christi?/** Veterum damnans reli-  
gionem/ **Sectamque** nouam  
impius **infers,/ Quam modo**  
nostri **iure potenti/ Romani**  
**penitus abdicauerunt.”**

4 (35-39, 45-50, 54, 59-63, 66-68)

**Andreas contra voce profa-**  
**tur,/ “Certe, claro lumine Chri-**  
**stum/ Belligeri licet urbe ty-**  
**ranni/ Romulea dominum nec**  
**adhuc verum/ Cognouere ... /**  
Hocque **ad hunc mundum fi-**  
**lius ille/ Aeterni patris Chri-**  
**stus Iesus/ Venit, ut falsas de-**  
**monis artes/ Perderet ore**  
spiritus almi./ **Hæc inimica**  
**gentibus** extant/ Numina vero  
noxia deo./ ... / His ergo **offen-**  
**sus dominus noster/ ... / Non**  
**exaudiuit, sed nec exaudit/**  
Vota colentum numina falsa/  
Et fabrefacta hominum manu./  
Sicque **captiui** sic capiuntur./  
Spiritus illi prauī maligni/ ... /  
Et **nudi** toto protinus orbe/  
Pelluntur. **Secum nisi pecca-**  
**ta/ Portant nil, cæco carcere lu-**  
gent.”

*Passio* 2 (p. 3-4)

**Cui Aegeas dixit: Tu es An-**  
**dreas qui destruis templa**  
**deorum et suades homini-**  
**bus ad supersticiosam sectam**  
**quam nuper detectam Roma-**  
**ni principes exterminari ius-**  
**serunt?**

*Passio* 2 (p. 4-5)

**Andreas respondit: Romani**  
**principes nondum cognoue-**  
**runt hoc quod pro salute homi-**  
**num ueniens dei filius** docue-  
rit ista idola non solum deos  
non esse, sed esse **daemonia**  
pessima et **inimica humano**  
**generi,** quae hoc docent homi-  
nes unde offendatur **deus,** et  
dum **offensus** fuerit auertatur  
**et non exaudiat,** et cum auer-  
sus fuerit **et non** [exaudierit ha-  
beantur a diabolo ipsi captiui,  
et tamem eos deludat quamdiu  
de corpore exeant rei et **nudi**  
**nihil secum praeter peccata**  
**portantes.**

5 (69-72)

“Ista superstitio vana est,”  
tunc dixit Egeas./ “Quam  
cum vulgaret Christus in orbe  
tuus,/ Latro velut cruce fixus  
erat tormentaue multa/ Pas-  
sus non potuit exuperare ne-  
cem.”

*Passio* 3 (p. 5)

**Aegeas dixit: Ista superstitio-  
sa et uana uerba Iesus uester  
dum praedicaret, Iudaei illum  
cruce patibulum adfixerunt.**

6 (73-78)

**Andreas** mitis placidusque  
semper/ **Reddit** infesto pia ver-  
ba Egeæ:/ “**O** crucis velles  
utinam notare/ **Mysticum** et  
quali ratione Christus/ **Tanta**  
pro nobis voluit libenter/  
**Ferre**

*Passio* 3 (p. 5)

**Andreas respondit: O si uel-  
lis scire misterium crucis,  
quam rationabili caritate auc-  
tor humani generis pro res-  
tauratione nostra hoc crucis  
patibulum non inuitus sed  
sponte suscepit!**

7 (83, 87-91)

**Egeas dixit ... / Suopte qui-  
dem falsus amico,/ Iudeis  
tentus praeside coram/ Cruce-  
que fixus milite multo,/ Quo-  
modo dicis ultro subisse/ Tam  
diras illum corpore poenas?”**

*Passio* 3 (p. 5-6)

**Aegeas dixit: Cum traditus  
adseratur a suo discipulo et a  
Iudaeis tentus et praesidi ad-  
ductus et ad petitionem Iudaeo-  
rum a militibus praesidis cru-  
cifixus, quo modo tu dicis  
eum spontaneum crucis subisse  
patibulum?**

8 (92, 93-95, 96-99)

**Andreas dixit, ... / ... quippe  
apud illum/ Fui quando illum  
proditor ille / Iudas ... / Tra-  
didit. Et quam traditus es-  
set,/ Sese tradendum dixerat  
ante/ Et cruce fixum milite  
multo,/ Mox surrecturum nu-  
mine proprio.”**

*Passio* 3 (p. 6)

**Andreas respondit: Ideo ego  
dico spontaneum quoniam si-  
mul cum ipso fui cum a suo  
discipulo traderetur, et ante-  
quam traderetur dixit nobis  
quod tradendus esset et cru-  
cifigendus pro salute homi-  
num et die tertia resurrectu-  
rum se esse praedixit.**

9 (100-104)

“Te miror nimium,” tyrannus inquit,/ “Prudentem doc-tum talia ferre virum!/ Nam quamuis fuerit suaque spon-te/ Seu nolens, fuit hic in cru-ce pensus homo – / Quod tu denique non negans fateris./ ...

*Passio* 4 (p. 8)

Aegeas dixit: Miror te pru-dentem uirum istum uelle sec-tari quem quoquo pacto, aut sponte aut inuitum, cruci ta-men confiteris adfixum.

10 (106-110)

“Verba quæ memoras mo-do,”/ Dixit Andreas, “memi-ni,/ Tu quæ memoria tenes./ Sed si mysterium crucis/ Audi-re cupis, referam.”

*Passio* 4 (p. 8)

Andreas respondit: Hoc est quod etiam me dixisse iam retines. magnum est misterium crucis. quod si forte uo-lueris audire retexam.

11 (111-117)

“Mysterium,” dixit Egeas,/ “Quod vocas est supplici-um.”/ Andreas respondit,/ “Ipsam/ Supplicium restau-rauit/ Mortale genus perdi-tum./ Si patienter audias,/ Hoc ego tibi probabo.”

*Passio* 4 (p. 8-9)

Aegeas dixit: Misterium non potest dici sed supplicium. Andreas respondit: Ipsum supplicium misterium restau-rationis humane, si patienter audias, conprobabis.

12 (118-122)

Dixit ad Andream malus Egeas,/ “Audire te volo li-bens./ Sed mihi si non ob-temperes,/ Pœnas in te crucis dabo,/ Sicque retorquebo tibi clauum.”

*Passio* 4 (p. 9)

Aegeas dixit: Ego quidem patienter te audiam. sed tu si me obtemperanter non au-dias, ipsum crucis misterium in te ipsum retorqueam.

13 (123-126)

Andreas ait, “Ego/ Si nunc supplicium tuum/ Formi-dem, prædicare nollem/ Cru-cis misterium modo.”

*Passio* 4 (p. 9)

Andreas respondit: Ego si crucis patibulum expauesce-rem, crucis gloriam non prædicarem.

14 (127-129)

**“Insanus,” Egeas dixit, “sermo tuus,/ Crucis qui supplicium gloriam dicis/ Et per audaciam mortis pœnam spernit.”**

*Passio* 4 (p. 9)

**Aegeas dixit: Insanus sermo tuus praedicat gloriam supplicii, qui per audaciam poenam non times mortis.**

15 (130-134)

**Andreas ait, “Audeo fidelis/ Audax, nec timeo fide potens/ Mortem nec genus mortis ullum./ Iustorum preciosa mors bonorum,/ Et mors pessima fertur impiorum.”**

*Passio* 4 (p. 9-10)

**Andreas respondit: Non per audaciam sed per fidem poenam non timeo mortis. mors enim iustorum pretiosa est, mors uero peccatorum pessima.**

16 (135-136, 139-142)

**Tunc furibundus ait flamma succensus Egeas,/ “Hæc mihi quæ narras non sunt nisi verba prophana./ ... Quare qui talia credant/ Quere alios. Equidem nisi diuis tu modo nostris/ Sacrificare velis, tormentis undique diris/ Afflictum affigi cruce tete iamque iubebo.”**

*Passio* 6 (p. 13)

**Aegeas dixit: Ista uerba illis narrare debes qui tibi credunt, mihi autem nisi hoc consentias ut sacrificium diis omnipotentibus offeras, in ipsa cruce quam laudas te fustigatum adfigi praecipiam.**

17 (143-154)

**Andreas “Ego,” ait, “seruio iugiter/ Libans quotidie deo,/ Trinus qui simul ac unus et almus est./ Huic non ignicremis focis/ Fumans offero thus, sacra nec boum/ Hyrcorumue cruoribus;/ Agnum sed typicum corpore candido/ Altari crucis applico./ Cuius carne licet vescitur inclyta/ Sanguineque omnis homo,/ Agnus restat adhuc integer et ma-**

*Passio* 6 (p. 13-14)

**Andreas respondit: Omnipotenti deo, qui unus et uerus est, ego omni die sacrifico, non turis fumum nec tauro-rum mugientium carnes nec hyrcorum sanguinem, sed immaculatum agnum cotidie in altare crucis sacrifico, cuius carnes posteaquam omnis populus credentium manducauerit et eius sanguinem biberit, agnus qui sacrificatus**

net/ Viuidus atque nitens.”

est **integer** perseuerat et **uiuus**, et cum uere sacrificatus sit et uere **carnes eius manducatae sint a populo** et uere **sanguis eius sit bibitus**, tamen ut dixi **integer permanet et immaculatus et uiuus**.

18 (155-158)

*Passio* 6 (p. 14)

Ait Egeas, “Id ut fit?”/ Respondit Andreas, “Formam/ Scire vis: assume/ Discipulum, et scies.”

Aegeas dixit: Quomodo potest hoc fieri? Andreas respondit: Si uis discere quomodo potest hoc fieri, adsume formam discipuli, ut possis doceri quod quaeris.

19 (159-160)

*Passio* 6 (p. 14)

“Hoc ego – crede mihi – torquendo,” dixit Egeas,/ “Ipse tuum corpus cognoscam protinus ex te.”

Aegeas dixit: Ego a te tormentis exigo huius rei notitiam.

20 (161-165)

*Passio* 6 (p. 14)

Dixit dei vir, “Sapientem/ Hominem velut teque sagacem/ Miror reuolutum insipientia,/ Ut me putes mystica sacra/ Cruciatibus velle retexere.”

Andreas respondit: Miror te hominem prudentem tam stulte locutum. ergo tu tormentis putas me tibi diuina pandere sacrificia?

21 (166-168, 171)

*Passio* 7-8 (p. 16, 18)

Tunc iratus Egeas in arcta iussit/ Vincula discipulum rite fidelem/ Adduci ... / Duce-re quem iubet ante tribunal.

Tunc iratus Aegeas iussit eum in carcerem trudi... dum lux diei in matutino prorumperet, misit Aegeas et adduxit ad se sanctum Andream ac sedens pro tribunali dixit:

22 (172-175)

**Cum dixit Egeas, "Existi-  
maueram/ Hac in nocte  
tuum te reuocare modum/  
Christique tui cessare a laude  
vana/ Nobiscumque frui pros-  
peritate noua."**

*Passio* 8 (p. 18-19)

**dixit: Existimaui te nocturna  
cogitatione reuocare ani-  
mum tuum ab stultitia et a  
Christi tui laude cessare, ut  
possis nobiscum non amittere  
gaudia uitae.**

23 (176-182)

**"Audi," Andreas dixit,  
"Egea,/ Fili mortis, Christi  
discipulum:/ Pro censura  
nostrę fidei/ Hucusque te-  
cum mitius egi,/ Ut diuinę  
mentis amore/ Idola falsa con-  
temneres/ Et verum deum  
noscere posses.**

*Passio* 8 (p. 20-21)

**Andreas respondit: Audi fi-  
lius mortis et stipula aeternis  
parata incendiis, audi me ser-  
uum domini et apostolum Iesu  
Christi. nunc usque mitius  
tecum egi censura fidei, ut  
rationis capax ueritatis defensor  
effectus idola uana contemp-  
neres et deum qui in caelis est  
adorares.**

25 (189-191)

**Per binos residens dies/ Non  
cessat populo dei/ Affixus  
praedicare fidem.**

*Passio* 10, 12 (p. 24, 29)

**ibat et a doctrina non ces-  
sans... quia iam secunda die  
in cruce positus ueritatem  
praedicare non cessat**

26 (192-194, 196-197)

**Quam cum videret procul  
adueniens,/ Inflexis ad terram  
genibus dixit,/ "Salue, crux  
preciosa! ... / Nunc, bona  
crux, illius discipulum, pre-  
cor,/ Suscipe, quamuis indig-  
num."**

*Passio* 10 (p. 24-25)

**cumque peruenisset ad locum  
ubi crux parata erat, uidens  
eam a longe exclamauit uoce  
magna dicens: Salue crux ...  
ita ut et tu exultans suscipias  
me discipulum eius**

27 (198-201)

**Crux o pręclaris, renitens la-  
pillis,/ Sancta crux, Christi re-**

*Passio* 10 (p. 25)

**margaritis ornata ... o bona  
crux quae decorem et pulcritu-**

fluens cruore!/**Semper optaui**,  
bona crux, videre/ Te.

dinem de membris domini sus-  
cepisti, **diu desiderata**.

29 (216-219, 222-228)

*Passio* 11-12 (p. 26-29)

**Egeas** timens tumultum/ Clam  
**domum** cunctis abiit./ Illic  
tunc erat **illius germanus**,/  
**Stratocles nomine** dictus/ ...  
Asserens illum male iudicasse/  
Et **iniuste puniisse innocen-**  
**tem**./ Tunc collecta manu  
**plebs uniuersa**/ Et **populus**  
Egeae **penates**/ **Insurgunt**, et  
minantur illi,/ Si non **aposto-**  
**lum deponi**/ Iusserit, exitium  
futurum.

Adstantes uero turbae ad ui-  
ginti milia hominum, inter  
quos **frater Aegeae nomine**  
**Stratocles** simul clamabat cum  
populo **iniusto iudicio sanc-**  
**tum uirum** hoc pati ... Interea  
**uadit omnis populus** cum cla-  
more ad **domum Aegeae om-**  
**nes** pariter clamantes dicebant  
**uirum sanctum** ... non debere  
hoc pati, sed **debere deponi** de  
cruce.

30 (229-232)

*Passio* 13 (p. 29)

**Tunc** id **Egeas iubet et deor-**  
**sum**/ **Sanctum** ponere aposto-  
lum./ **Hunc et Andreas videt**,  
ac amanter/ Verbis **alloquitur**  
hunc suis:

**Tunc Aegeas** pauescens popu-  
lum promittens se **eum depo-**  
**nere** simul **coepit ire. quem**  
**uidens sanctus Andreas dixit**:

31 (233-237, 241-242)

*Passio* 13 (p. 30-31)

“**Cur** huc impie sic nunc **pro-**  
**peras, miser?**/ **Si vis credere**  
**Christo**,/ **Indulgentia** adhuc  
**pollicitus tibi**/ **Sicut sum da-**  
**bitur**. Nunc/ **Si autem vis sol-**  
**uere me** cruce modo,/ ...  
**Viuus non potero de cruce**  
**detrahi**:/ **Regem cerno meum**  
**iam**.

**Quid** tu ad nos **Aegeas uenis-**  
**ti?** si uis credere **Christum**,  
sicut **promisi aperietur tibi**  
**uia indulgentiae**. si autem  
uenisti ad hoc **tantum ut me**  
**soluas**, ego penitus hinc de  
ista cruce **uiuens in corpore**  
**deponi non potero**. iam enim  
**regem meum uideo**

32 (243-247)

*Passio* 13 (p. 31)

“**Visu meo intueor deum ve-**  
**rum**,/ **Astoque conspectu suo**  
**glorioso**./ **Tuis vero miseriis**

iam enim **regem meum ui-**  
**deo**, iam adoro, iam **in con-**  
**spectu eius consisto**. et tuis

condoleo:/ **Paratus enim te expectat interitus/ Cura, miser, pro te dum tu potes adhuc,/ Incipias ne tunc velle cum non possis.**"

33 (254-258)

**Nec tamen illud tangere possunt./ Venit et unus; venit et alter;/ Mille propinquant: non valet ullus./ Brachia torpent tensa ruuntque;/ Soluere tentant, nullaue possunt.**

34 (259-267)

**Andreas rogicans ait,/ "Ista Christe iube cruce/ Deponi bone me, precor./ Sed primo hanc animam cape."/ Hoc cum dixerat, omnibus/ Splendor maximus ingruit,/ Ut fulgur superæ plagæ,/ Et circumdedit undique/ Illum protinus in cruce.**

35 (271-275)

**dimidiata/ Hora ... / Abscedente tamen lumine sensim/ Coelesti, simul spiritus eius/ Abscessit super has clarus ad auras**

**miseriis doleo, quia paratus te expectat aeternus interitus. curre pro te miser dum adhuc potes, ne tunc incipias uelle cum non poteris.**

*Passio* 14 (p. 32-33)

Mittentes autem manus ad crucem carnifices **non poterant** penitus **contingere eum.** et subinde **alii et alii ingerentes** se ut soluerent eum **nullus poterat** pertingere ad eum. **stupebant enim brachia** eorum quicumque **se extendissent ad soluendum eum.**

*Passio* 14 (p. 33-34)

tunc uoce magna sanctus **Andreas dixit:** Domine Iesu **Christe,** magister **bone,** iube me de **ista cruce non deponi nisi ante spiritum meum susceperis. Et cum haec dixisset,** uidentibus cunctis **splendor nimius sicut fulgor de caelo ueniens ita circumdedit eum** ut **penitus** prae ipso splendore oculi eum non possent humani aspicere.

*Passio* 14 (p. 34)

cumque permansisset **splendor fere dimidiae horae spatium, abscedente lumine emisit spiritum, simul cum ipso lumine pergens ad dominum**



36 (279-286)

**Maximilla, potens et ampla  
nimis/ Matrona, e specula vi-  
dens beatum/ Ad cœlos homi-  
nem repente raptum,/ Cecidit;  
tremulis crucemque palmis/  
Tangens, deposuit lugens  
beatum/ Corpus fœmina sancta.  
Quod sepulchro/ Pro se pri-  
mitus extrui pararat/ Condiuit  
aromatibus sepultum.**

*Passio 14 (p. 34 app.)*

*Tunc Maximilla, quaedam po-  
tentissima matronarum in  
specu posita, statim ut cognouit  
apostolum perrexisse ad domi-  
num, accessit ad crucem, et  
suorum solacio cum omni reuerentia  
deposuit corpus, et condiuit  
aromatibus et in loco quo se  
constituerat sepeliendam illic  
eum sepeliuit.*

37 (287-294)

**Interea Romam decreuit scri-  
bere Egeas,/ Plæbem accu-  
sando proditionis eam;/Cum-  
que suos repetens discederet  
inde penates,/ Cernente hoc  
populo, dæmonibus rapitur./  
Quem frater Stratocles iussit  
sepelire prophanos/ Inter sa-  
crilegos atque biotantos,/ De-  
que bonis fratris non vult  
contingere quicquam./ Quip-  
pe mali domini nil putat esse  
bonum.**

*Passio 15 (p. 35-36 et app.)*

*Aegeas uero iratus contra popu-  
lum disponebat... ad Caesa-  
rem accusationem contra Ma-  
ximillam et populum destina-  
re; sed, dum ordinat in conspec-  
tu officii sui, arreptus a diabo-  
lo est et in medio foro ciuitatis  
uolutatus exspirauit. Nuntiatum  
est fratri eius cui nomen erat Stra-  
tocles, et misit seruos suos dixit-  
que eis ut inter biothanatos se-  
pelirent eum; ipse autem de  
facultatibus eius nihil quaesiuit,  
dicens: “non mihi permittat domi-  
nus meus Iesus Christus... ut ego de  
bonis fratris mei aliquid con-  
tingam, ne polluat me crimen eius.*

38 (295-296, 299-300)

**Tantus tunc populum horror  
adegit,/ Omnes ut pariter ... /  
Saluatori igitur credere cunc-  
ti/ Cæpere**

*Passio 15 (p. 36)*

**tantus autem timor inuasit  
uniuersos ut nullus remaneret  
qui non crederet saluatori**

By contrast with such a thing as Carmeliano's hexametrification of the Katherine-legend, the versification of the prose source here is the more remarkable. André cleaves close to the terms of his source, persistently; nonetheless, the separate "odes" comprising his *Andreas* amongst them use twenty-five different meters, in individual lines or in combinations making various asynarteta, the metrically different lines then combined additionally sometimes into varying strophes and stichia, yielding twenty-nine formally different kinds of lyric, in a total of thirty-nine individual poems. The total is the same as the number of verse-sections in the prosimetric *Philosophiae consolatio* of Anicius Manlius Seuerinus Boethius (c. 480-524), the metrical form of each of which André reproduces, but in reverse order (André's first ode matches *Phil. cons.* 5.m.5 metrically; his second, 5.m.4; and so on), as he points out in the prefatory "Apologeticon" in the printed book: "Atque obiter animadvertere vos, lectores boni, velim me primum diui Seuerini de Consolatu philosophico metra retrouersum omnia esse imitatum, et diui Andree vitam totidem metrorum generibus sic tenuiter depinxisse."<sup>15</sup>

This is the other distinguishing feature of André's work in verse, in addition to its *ex tempore* character: his work with the Greco-roman lyric meters, of which he was proud enough to advertise it repeatedly. Elsewhere in his verse corpus occur separate examples of Alcaic and Sapphic stanzas, Phalaecian hendecasyllables (including the uncommon use of them for narrative that André's *Katharina* represents<sup>16</sup>), iambic septena-

<sup>15</sup> *Hymni Christiani*, sig. A3r. In matters of prosody, I have generally relied on Friedrich CRUSIUS, *Römische Metrik: eine Einführung*, ed. Hans RUBENBAUER, 3rd. ed. (München: Heuber, 1958), though on the Boethian metres, also Luigi PEPE, "La metrica di Boezio," *Giornale italiano di filologia* 7 (1954), p. 227-243.

<sup>16</sup> The nearest contemporary analogue for this peculiar use of hendecasyllables may be the 104-line *Genethliakon* by André's associate Giovanni Gigli (1434-1498), ed. CARLSON, "King Arthur and Court Poems for the Birth of Arthur Tudor in 1486," *Humanistica Lovaniensia* 36 (1987), p. 171-173. On his work, see Cecil H. CLOUGH, "Three Gigli of Lucca in England during the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries: Diversification in a Family of Mercery Merchants," *The Ricardian: Journal of the Richard III Society* 13 (2003), p. 121-147, esp. 128-140.

rii, and so forth, usually advertised in the titles or headnotes put about with the poems, and often written on occasions when contemporaries of his were also producing verse, though only in the more predictable dactylic meters. In the *Hymni Christiani*, André has metrical imitations of the *Catheimerinon* of Aurelius Prudentius Clemens (348-c. 405); additionally, a long section in which he matches meters with Q. Horatius Flaccus (65-8 BCE), pointing out the Horatian analogues as he goes (e. g., an ode on the sainted Bishop Chad is labelled “Ex secundo carminum Horatii ode prima”);<sup>17</sup> and then there is too this *De Sancto Andrea Apostolo*, replicating the genuine oddities of the Boethian meters. Little matter, then, though it must be said, that André’s versification is often poor by the canons of Augustan practice, or that he otherwise manifested confusion about what the antique canons were:<sup>18</sup> no contemporary of his working in Latin verse in England so much as tried the lyric meters.

In this respect like More and Erasmus, who did so each by ridiculing the rhymed dactylic forms that were the medieval period’s distinctive formal contribution to Latin quantitative verse,<sup>19</sup> André too rejected medieval Latin verse canons, howbeit implicitly, but also positively, to favour something innovative in the local context: reinvention of a more varied metrical practice, based directly on a widened range of ancient models, excluding Leonines. The prefatory matter in the

<sup>17</sup> *Hymni Christiani*, fol. Xr (= sig. B2r). The Horatian meters are concentrated in what André calls the first part of his collection, *Hymni Christiani*, fols. IIIIr-XVIv = sigs. A4r-B6v (see sig. A3r: “Prima enim pars adusque salutiferę crucis inuentionem protendit, quo quidem die conceptum ipsum auspicati sumus”), where he has imitations in order (with repetitions and some other insertions) of the concluding meters of Book One of the “Odes” (*Carm.* 1.14-38), of all of Book Two (*Carm.* 2.1-20), and then of the beginning of Book Three (*Carm.* 3.1-9).

<sup>18</sup> Most remarkable may be the instances in which André appears to have misunderstood what the Boethian metre was: see the “Apparatus metricus” below, on items 19 and 37.

<sup>19</sup> On More and Erasmus, see CARLSON, *English Humanist Books*, p. 159 and 245 n. 41; some earlier instances of rejection of rhyme in the English context are discussed in *idem*, “The Invention of the Anglo-Latin Public Poetry (circa 1367-1402) and its Prosody, esp. in John GOWER,” *Mittelalterliches Jahrbuch* 39 (2004), p. 389-406.

*Hymni Christiani* makes much of a putative rejection of the example of the ancients. All were unChristian, André tells, now suffering in hell by consequence (“et omnes/ Tales tartareo lacu sepulti/ Cocyti lachrymant, gemunt, queruntur”) – a long list, including some ostentatiously little-known *auctores*: “Syllius” Italicus, Valerius Flaccus (“Et qui per mare duxit argonautas”), Lucilius and Gallus, both lost poets, as well as relatively more canonical figures such as Juvenal (“clarus in Suburra”) and Lucan (“Et ciuilia bella qui notauit”).<sup>20</sup> Notwithstanding the extent of his own classical knowledge that he advertises here – including his characterization of hell as watered by the Cocytus – André’s advice is:

Si te, lector, amas, fac ut relicto  
Iam vano studio vaces librorum  
Sacrorum sapientiæ, relinquens  
Illis Elysios, amice, campos.

Others wrote substantively classicising accounts of events of Christian history, in which God the Father appears only as *Juppiter Tonans*, intriguing with the saints as if in *concilium deorum*, and so forth. Examples occur in Carmeliano’s *Katherine-vita*, as at 561-562, where the return heavenward of the angel sent down to destroy the eponymous torture-machine is described in terms that recall too an emphatically repeated phrase in Vergil (*Georg.* 1.406 and 409 “illa leuem fugiens secat aethera pennis”):

Angelus his gestis properans secreta Tonantis  
Tecta petit liquidumque suis petit ethera pennis.<sup>21</sup>

André wrote formally classicising verse but that was not so compromised substantively or dogmatically – Augustinian *Aegyptii spolia*, in other words – with the result that he might address his reader and assert:

<sup>20</sup> The quotations here and just following are from the prefatory verses in the *Hymni Christiani*, sig. A3v.

<sup>21</sup> Ed. ORBÁN, *Vitae Sanctae Katharinae*, I, 292. For particulars of the other examples mentioned, see CARLSON, “The ‘Opicius’ Poems (British Library, Cotton Vespasian B.iv) and the Humanist Anti-Literature in Early Tudor England,” *Renaissance Quarterly* 55 (2002), p. 894-895.

Hymnos perlege, Christiane, nostros  
 Hymnos et fuge, Christiane, vanos.  
 Hi perdunt animam tuam, sed illi  
 Sursum perpetuo gregi reponent.<sup>22</sup>

### 3. *Texts*

There are two witnesses to André's *De sancta Katharina carmen*:

(1) *H = Hymni Christiani* (Paris: Josse Bade, 1517 July 7), fols. LXIr-LXIIIv (= sigs. H5r-H7v).

(2) *R* = London, British Library, Royal 12.B.xiv, fols. 6v-9v.<sup>23</sup>

The printed book (*H*) dates itself explicitly; the manuscript (*R*) cannot be so punctually located, though there is about its contents some suggestion that it lies rather earlier than later within the conceivable date-range, 1509-1529. It is amongst the manuscript presentations of André that name Henry VIII as king, and it may well be the first of them; the accession occasioned a great deal of verse-making and presentation.<sup>24</sup> The manuscript begins with a 123-line poem in French addressing the English king and queen, "lexposition du pseaulme hui-

<sup>22</sup> *Hymni Christiani*, sig. A3v. For the Augustinian notion, see, e. g., *De doct. Ch.* 2.40.

<sup>23</sup> The printed book is described in Philippe Rénouard, *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI<sup>e</sup> siècle*, t. 2 (Paris: Service des travaux historiques de la ville de Paris, 1969), p. 154, no. 342; the manuscript, London, British Library, Royal 12.B.xiv, in George F. WARNER and Julius P. GILSON, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, 4 vols. (London: British Museum, 1921), II, p. 14, and see also James P. CARLEY, *The Libraries of King Henry VIII*, *Corpus of British Medieval Library Catalogues* 7 (London: British Library, 2000), p. 202; there are comments on both the printed book and the manuscript in CARLSON, "The Writings of Bernard André," p. 240-241 and 243-244, nos. 21-23 and 28.

<sup>24</sup> André's other presentations to Henry VIII all date themselves expressly, none earlier, however, than André's gift for New Year's 1510: see CARLSON, "The Writings of Bernard André," p. 241-242, no. 24. On the verse occasioned by the accession, see esp. David RUNDLE, "A New Golden Age? More, Skelton and the Accession Verses of 1509," *Renaissance Studies* 9 (1995), p. 58-76.

tiesme de David [sc. *Ps.* 8 “Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra”], aplicque en leur tres glorieuse louange, par chascune lectre de leurs roy-aux noms,” composed as an acrostic (more or less), the first letters of its lines (and occasionally, the first words) forming the phrase “Henri huitiesme et Catherine deusxiesme despaigne tres illustres roy et royne de angleterre et de france et seigneurs dhirlande aulx quelx Dieu doint sante et longue vie,” as if honouring an accession.

The other reason for thinking the manuscript to antedate the printed edition is that for the *De sancta Katharina carmen*, the one item shared by manuscript and printed book, the manuscript has an inferior text, as if the poem had been re-touched by its author for incorporation into the printed collection. By comparison with the manuscript text, the spelling in the printed edition has been classicised (with the one exception, at 88 Charum *H*] Carum *R*): the printed text has “-ti-” for manuscript “-ci-” (1, 92), “ae” or “æ” or “e” for ms. “e” (12, 19, 21, 22, etc.), and “œ” for ms. “e” (103, 105); also, the printed book distributes “y” and “i” etymologically in proper names of non-Latin derivation (52, 114).

These spelling “improvements” are more likely to be the doing of the type-compositors in the printer-publisher Bade’s *officina*, probably instructed in correct forms in advance, in accord with some house-style, rather than a contribution of the poem’s author André.<sup>25</sup> The Tudors’ blind *vates* would only have spoken, so that the spelling of his writings must always be someone else’s in fact, probably reflecting the habits of the manuscript amanuenses that he must have used or those of type-setters at press, rather more than his own pronunciations.

Though the same might be true of the other textual distinctions that characterise the printed text of the *Katharina*, by contrast with that of the manuscript, the other differences are improvements – both substantive and metrical – that tend to indicate authorial intervention, or at least author-like inter-

<sup>25</sup> A probative instance is the typesetters’ spelling *discipulus*, at *Andreas* 158, 167, 177, 187, and 196, though the poet appears to treat the term as a trisyllable, as if *disciplus*.

vention, beyond compositorial scope. The variants list below for *Katharina* 11, 35, 49, 93, 108 and 123 show improved metrical sense, judged by the standards of the late-Republican or Augustan or early Christian models on which André based his work.<sup>26</sup>

For André's *De Sancto Andrea Apostolo*, the only surviving text is in *H*, (fols. LXIIIr-LXXv = sigs. H8r-I6v). Though given this state of the evidence it is not possible to specify, the evidence of the two texts of the *Katharina* suggests that the *Andreas* too would have undergone castigation and re-spelling for purposes of its republication in the printed book.

#### 4. *The editions*

The editions follow the improved, final versions of the poems in the printed text (*H*), except in punctuation, though in supplying modern punctuation the cues of the printer's pointing have been minded. The printer's brevivographs and abbreviations are expanded tacitly, and modern letter-forms substituted ("s" for the tall "s" the printer sometimes uses initially and medially, for example); otherwise, additions to *H* are enclosed in angled brackets < >. An apparatus specifying deviations is supplied; additionally, for *De sancta Katharina carmen*, the apparatus gives all the *variae lectiones* of the manuscript text (*R*), including the manuscript's fuller title and the intermittent interlinear headings or subtitles it has. These are more likely authorial, because more descriptive and explanatory

<sup>26</sup> The pattern of metrical improvement in these variants seems to me to be the clearest evidence. The four instances where the manuscript has preferable readings, at *Katherina* 61, 91, 96, 102, are susceptible of explanation by simple compositorial errors at press, involving omission of single syllables (61 and 102) or wrong letter-choice (91 and 96); likewise, the variants at 116 and 121, where the readings are indifferent, appear to be products of simple error – involving single letters again, in common terms (121), or transposition of terms that alliterate (116) – by consequence of scribal or compositorial misprision, one way or the other. By light of this other evidence, the remaining points of difference between the two texts, at 42, 47 and 71–72, where the variation is extensive (and so cannot be the product of simple reproductive misprision), the best hypothesis is probably that the printed text's readings represent authorial second thoughts.

(e. g., “Vita beate Katherine illustris secundum ecclesiasticam Cesarisburgi hystoriam, carmine Phaleucyo extemporaliter composita”), than the comparable matter in the printed edition (i. e., “De Sancta Katharina”); and the printed edition’s suppression of the interlinear headings probably had more to do with compositors’ convenience than with an authorial (or author-like) judgement that they were intrusive or needless.

|fol. LXIr

### De Sancta Katharina

- Cum Maxentius imperator omnes  
Iussisset malus incolas deorum  
Ad libamina conuenire ciues  
Urbis quam Macedo tyrannus ille  
5 Magnus condidit et suo vocauit  
Claro nomine virium suarum,  
Illic tunc erat erudita virgo,  
De viginti eadem duos adeptus  
Annos, nomine Katharina dicta,  
10 Costi filia regis, arte multa  
Pollens, maxime libera. Boatum  
Quæ de magnifica patris fenestra  
Audiuit pecorum, rogauit atque  
Quid clamor sibi vellet ille. Postquam  
15 Nouit, se cruce signat et tyrannum  
Sic aggressa quidem ferum profatur:  
“Regum maxime, me tibi deceret  
Magnam dicere gratulationem,  
Si, quos dæmonibus malis honores  
20 Defers impius, hos deo potenti  
Præstares humili piaque mente.”

|fol. LXIv

Admirans tenere modum puellæ  
Seruari iubet intus imperator,

---

*tit.* Vita beate Katherine illustris secundum ecclesiasticam Cesarisburgi hystoriam, carmine Phaleucyo extemporaliter composita R

1 Maxentius] Maxencius R      9 Katharina] Katherina R      11 Boatum] Mugitum R<sup>a.c.</sup>      12 Quæ] Que R      19 dæmonibus] demonibus R      20 Defers] Deffers R  
R      21 Præstares] Prestares R      22 tenere] tenere R      puellæ] puelle R



- Et misit cito nuncios vocatum  
 25 Omnes grammaticosque rhetorasque.  
 Quinquaginta igitur viri disert  
 Venere, omnibus artibus periti.  
 Tunc rex in solio suo resedit  
 Gemmato, solido nitente et auro ;  
 30 Adsunt philosophi ; stat et puella  
 Fidens in domino deoque vero.  
 Illos conspicit, et fatetur ipsa  
 Se nescire aliud nisi deum unum : | fol. LXIIr  
 Patrem numine filiumque Christum,  
 35 Amborum quoque spiritum. Videntes  
 Illam doctiloquique disputantem  
 Muti protinus et stupent tacentque.  
 Ad quos sic ait imperans tyrannus,  
 “Quid vos degeneres tacetis ergo ?”  
 40 Cui sic unus ait, “Scias profecto  
 Nos hac virgine protinus subactos  
 In Christum pariterque credituros.”  
 Iratus, furibundus imperator  
 Omnes tum iubet ignibus cremari :  
 45 O res mira nimis ! Nec ignis illos  
 Lēsit nec tetigit togam aut capillum.  
 Cēdi postea scorpionibus rex  
 Iussit, carcere tetro et implicari,  
 Bissenosque dies fame sitique  
 50 Torqueri. Celer exit urbe post hęc.  
  
 At regina sui fide ministri  
 Noctu Porphyrii iuuante venit,

---

**28/29** *Tunc rex in solio suo resedit* | *Gemmato, solido nitente et auro* : cf. Ovid, *Met.* 2.1-2 “Regia Solis erat sublimibus alta columnis, / Clara micante auro flammasque imitante pyro-po.”

---

**28** resedit] recedit R      **30** Philosophi] Philozophi R      **35** Amborum] Et sanc-  
 tum R<sup>a.c.</sup>      **38/39** Maxentius ad philozophos *interpos.* R      **39/40** Philozophi ad  
 Maxencium *interpos.* R      **42** In Christum] Et Christo R      **42/43** Eiusdem crudele  
 mandatum *interpos.* R      **46** Lēsit] Lesit R      **47** Cēdi postea scorpionibus rex] Ce-  
 di post ea scorpiis puellam R      **49** sitique] atque siti R<sup>a.c.</sup> : atque potu R<sup>b.c.</sup>      **50**  
 hęc] hec R      **52** Porphyrii] Porphirii R

- Et clam visitat illa tunc puellam  
 Clausam carcere. Colloquutione  
 55 Facta, lumine splendidoque viso,  
 Atque unguentibus angelis beatum  
 Corpus virginis hanc, timore pulso,  
 Solatur. Pia virgo tum reuelat |fol. LXIIv  
 Illi, post triduum quod ad triumphum  
 60 Clarum martyrii veniret ipsa.  
 Regina et comes ille audientes  
 Gaudent, et repedant silente nocte,  
 Ad tormenta quidem paratiores,  
 Cum tot militibus fere ducentis  
 65 Iam credentibus et deo dicatis,  
 Qui omnes Porphyrii ducis ministri.

- Bello denique iam reuersus ille  
 Rex sanctam nequit impius puellam  
 Ullo verberare vincere aut necare.  
 70 Iussit quatuor huic rotas fieri  
 Magnas, in quibus eminent acuti  
 Clauis desuper, impetuque magno  
 Voluuntur celeres et inquieti.  
 Has inter medias rotas puella  
 75 Orauit tacite deum, quod illas  
 Moles angelus in manu potenti  
 Concussit subito minutiarum,  
 Ut partes hominum quater necarent  
 Millenum. Interea truci tyranno  
 80 Audax omnia perpeti ferocem  
 Regina increpat et vocat maritum,  
 Hortaturque fidem bonam sequatur.  
 Cui tortas iubet impudens mamillas |fol. LXIIIr  
 Euelli cruciatibus nefandis.  
 85 Eius deinde caput iubet rescindi  
 Et carnes rabidis feris reponi.  
 Cuius corpore per suum sepulto

56 unguentibus] ungentibus R  
 gnas ... acuti] Orbes ... acutis R

61 ille audientes] ille id audientes R  
 72 Clauis desuper] Clauis grandibus R

71 Ma-

- Charum Porphyrium, tyrannus illum  
 Extra urbem iubet et suos ministros  
 90 Educi pariter deum fatentes,  
 Et collo tenus amputari quemque.  
 Post Maxentius, altera sequenti  
 Luce, hanc imperat ante se prophanus  
 Conspectuque suo locare coram ;  
 95 Et quam cum superare non valeret,  
 Decollare piam facit puellam.  
 Quæ dum martyrii ad locum veniret,  
 Educta est prius illa ciuitate ;  
 Tunc dixit, gladium morans : “Iesu  
 100 Tu Christe, accipe spiritum meique  
 Quotquot sunt memores, redemptor, oro,  
 Fac suffragia nostra consequantur.”  
 Tunc vox cœlitus ecce facta venit :  
 “Huc, dilecta, veni ! Veni, puella !  
 105 En cœli tibi porta iam patescit,  
 Et quodcunque tui petent amici  
 Præstabo. Modo iuxta me precentur.”

- Post hæc, candida lacteam retexens  
 Ceruicem Katharina laniatur,  
 110 Amittitque caput. Cruor nec ullus,  
 Sed lac defluit, undequaque terram  
 Quod mox uberius fluens rigauit.

|fol. LXIIIv

- Hoc facto, angelici chori beatum  
 Corpus virginis ad iugum Sinai  
 115 Montis mellifluo canore portant.

---

**104** *Huc, dilecta, veni ! Veni, puella !* : cf. Cant 7:12 “Veni, dilecte mi” **105** Gen 28:17  
 “Non est hic aliud nisi domus Dei et porta cœli.”

---

**88** Charum] Carum R    **91** collo] colo R    amputari] amputare R    **92** Maxen-  
 tius] Maxencius R    **93** ante se] astari R<sup>a.c.</sup>    **96** facit R] fecit H    **97** Quæ]  
 Que R    **98/99** Katherine oratio *interpos.* R    **102** consequantur R] sequantur H  
**102/103** Vox de celo *interpos.* R    **103** cœlitus] celitus R    **105** cœli] celi R  
**107** Præstabo] Prestabo R    **107/108** Katherine decollatio *interpos.* R    **108** hæc]  
 hec R retexens] protendens R<sup>a.c.</sup>    **109** Katharina] Katherina R    **114** Sinai] Sy-  
 nai R

In quo vertice multa mira fiunt  
 Ad laudem domini deque nostri.  
 Riuus nam tumulo fluens oliui  
 Manat, sarcophago minutaque ossa  
 120 Stillant quotidie nitens oliuum.  
 Et quocunque ferantur hinc locorum  
 Aegroti, repetunt breui salutem.  
 Quam post hanc miseram breuemque vitam  
 Nobis perpetuam deus rependat.

Amen.

---

116 multa mira] mira multa R      121 ferantur] feruntur R      122 Aegroti] Egroti  
 R      123 miseram breuemque vitam] vitam miseram breuemque R<sup>a.c.</sup>      *post* Amen  
 R *addit* Finis. Deo gratias.

De Sancto Andrea Apostolo.

fol. LXIIIr

⟨1⟩ Ode prima.

Si meritis dignas Andree proferens camœnas  
 Sortis apostolicæ et laudes nunc inchoem referre,  
 Hinc me nempe dies simul et nox deferet loquentem;  
 Sed quia germani Symonis me magna iam ligatum  
 5 Vinclis gratia tot meritorum continet, necessum est  
 Grati animi signum nonnullum retegam benigni.  
 Adde quod ambobus sum fratribus obligatus ipse:  
 Petrus enim prior optima contulit: inde frater eius  
 De quo quandoquidem sacra lux est gesta nunc retexam.

10 Andreas, igitur, vir fortis sicque vir decorus

⟨2⟩ Ode secunda.

Sacro interprete dicitur.  
 Tunc proconsul Egeas,  
 Patras ingrediens malus

---

⟨1⟩ *dactyl. tetram. + troch. dim. catal.* (= Boeth., *Phil. cons.* 5.m.5)

⟨2⟩ *Glycon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 5.m.4)

- Urbem, cogere cœperat |fol. LXIIIv  
 15 Omnes idola cultibus  
 Obseruare malis incolas.  
 Huic occurrit apostolus  
 Andreas, memorans ei :  
 “Tu qui diceris arbiter  
 20 Et iudex hominum bonus  
 Deberes superum modo  
 Iustum noscere iudicem,  
 Agnitum coleres deum.  
 Quo culto reuocans tuum  
 25 A falsis animum deis  
 Vota sacra dares deo.”

### ⟨3⟩ Ode Tertia.

- Cui respondit dirus Egeas :  
 “Tune Andreas es malus ille,  
 Templâ deorum qui sacra tentas  
 30 Vertere falso numine Christi,  
 Veterum damnans religionem  
 Sectamque nouam impius infers,  
 Quam modo nostri iure potenti  
 Romani penitus abdicauerunt?”

### ⟨4⟩ Ode Quarta.

- 35 Andreas contra voce profatur :  
 “Certe, claro lumine Christum  
 Belligeri licet urbe tyranni |fol. LXVr  
 Romulea dominum nec adhuc verum  
 Cognouere sua proteruitate  
 40 Et veritatem disquisierunt,  
 Longe quam prope et intus habebant.  
 Hæc iubet omnes per oras  
 Nos et deorum falsa tuorum

---

⟨3⟩ *anapaest. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 5.m.3)

⟨4⟩ *dactyl. tetram.* (= Boeth., *Phil. cons.* 5.m.2)

- Numina nostris perdere verbis.  
 45 Hocque ad hunc mundum filius ille  
 Aeterni patris Christus Iesus  
 Venit, ut falsas demonis artes  
 Perderet ore spiritus almi.  
 Hæc inimica gentibus extant  
 50 Numina vero noxia deo.  
 Hæc docuerunt arte prophana  
 Hæresiarchas ire per orbem  
 Et seminare dogmata falsa.  
 His ergo offensus dominus noster –  
 55 Dominus cœli, dominus terre,  
 Verus in cœlis, verus in terris,  
 Verus in toto corpore mundi,  
 Creator verus totius orbis –  
 Non exaudiuit, sed nec exaudit  
 60 Vota colentum numina falsa  
 Et fabrefacta hominum manu.  
 Sicque captiui sic capiuntur. |fol. LXVv  
 Spiritus illi prauī maligni  
 Ducuntque suos et reducunt  
 65 Tartareas prorsus ad umbras,  
 Et nudi toto protinus orbe  
 Pelluntur. Secum nisi peccata  
 Portant nil, cæco carcere lugent.”

⟨5⟩ Ode Quinta.

- “Ista superstitio vana est,” tunc dixit Egeas.  
 70 “Quam cum vulgaret Christus in orbe tuus,  
 Latro velut cruce fixus erat tormenta que multa  
 Passus non potuit exuperare necem.”

---

⟨5⟩ *elegi* (= Boeth., *Phil. cons.* 5.m.1)

---

47 ut] huc *H*      65 Tartareas prorsus] Tartareas miseri prorsus *H*

## 〈6〉 Ode Sexta.

- Andreas mitis placidusque semper  
 Reddit infesto pia verba Egeę :  
 75 “O crucis velles utinam notare  
 Mysticum et quali ratione Christus  
 Tanta pro nobis voluit libenter  
 Ferre, qui nullo violentus actu,  
 Sponte sed magnum referens tropheum,  
 80 Auctor humani generis, subacta  
 Morte, nos cunctos miseros ab hoste  
 Quando redemit.”

## 〈7〉 Ode Septima.

- Egeas dixit : “Pondera veri  
 Verba resoluunt. Quæ tanta deus |fol. LXVIr  
 85 Verus voluit verbera Christus  
 Humano ferre corpore tali?  
 Suopte quidem falsus amico,  
 Iudeis tentus p̄siede coram  
 Cruceque fixus milite multo,  
 90 Quomodo dicis ultro subisse  
 Tam diras illum corpore poenas?”

## 〈8〉 Ode Octaua.

- Andreas dixit : “Vera loquutus  
 Sum tibi, consul : quippe apud illum  
 Fui quando illum proditor ille  
 95 Iudas — ah, genti perfidus illi ! —  
 Tradidit. Et quam traditus esset,

---

〈6〉 *Sapph. hendecasyll.* | *Adon. in ultimo* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.7)

〈7〉 *anapaest. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.6)

〈8〉 92, 94, 97, 99 *iamb. penthem.* + *Adon.* 93, 95, 96, 98 *troch. penthem.* + *Adon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.5 [*alternans troch. penthem.* + *Adon.* | *iamb. penthem.* + *Adon.*])

Sese tradendum dixerat ante  
 Et cruce fixum milite multo,  
 Mox surrecturum numine proprio.”

⟨9⟩ Ode Nona.

- 100 “Te miror nimium,” tyrannus inquit,  
 “Prudentem doctum talia ferre virum!  
 Nam quamuis fuerit suaque sponte  
 Seu nolens, fuit hic in cruce pensus homo –  
 Quod tu denique non negans fateris.  
 105 Ah! Pudor est talem dicere velle deum.”

⟨10⟩ Ode Decima.

- “Verba quæ memoras modo,”  
 Dixit Andreas, “memini,  
 Tu quæ memoria tenes.  
 Sed si mysterium crucis  
 110 Audire cupis, referam.”
- |fol. LXVIv

⟨11⟩ Ode undecima.

- “Mysterium,” dixit Egeas,  
 “Quod vocas est supplicium.”  
 Andreas respondit: “Ipsum  
 Supplicium restauravit  
 115 Mortale genus perditum.  
 Si patienter audias,  
 Hoc ego tibi probabo.”

---

⟨9⟩ *Phalac. hendecasyll.* | *eleg. pentam.* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.4)

⟨10⟩ *Glycon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.3)

⟨11⟩ *troch. dim.* | *Ionic. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.2 [*sub forma troch. dim.* + *Ionic. dim.*])



## 〈12〉 Ode duodecima.

- Dixit ad Andream malus Egeas :  
 “Audire te volo libens.  
 120 Sed mihi si non obtemperes,  
 Pœnas in te crucis dabo,  
 Sicque retorquebo tibi clauum.”

## 〈13〉 Ode decimatertia.

- Andreas ait : “Ego  
 Si nunc supplicium tuum  
 125 Formidem, prædicare nollem  
 Crucis mysterium modo.”

## 〈14〉 Ode decimaquarta.

- “Insanus,” Egeas dixit, “sermo tuus,  
 Crucis qui supplicium gloriam dicis |fol. LXVIIr  
 Et per audaciam mortis pœnam spernis.”

## 〈15〉 Ode Decimaquinta

- 130 Andreas ait : “Audeo fidelis  
 Audax, nec timeo fide potens  
 Mortem nec genus mortis ullum  
 Iustorum : preciosa mors bonorum,  
 Et mors pessima fertur impiorum.”

---

〈12〉 *dactyl. tetram.* | *iamb. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 4.m.1)

〈13〉 *Glycon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.12)

〈14〉 *choliamb.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.11)

〈15〉 *Phalaec. hendecasyll.* | *Sapph. hendecasyll.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.10)

⟨16⟩ Ode Decimasexta.

- 135 Tunc furibundus ait flamma succensus Egeas :  
 “Hæc mihi quæ narras non sunt nisi verba prophana.  
 Non etenim sum tam temerarius ut tibi credam,  
 Præsertim magicis homini fallaciter uni  
 Artibus instructo. Quare qui talia credant  
 140 Quere alios. Equidem nisi diuis tu modo nostris  
 Sacrificare velis, tormentis undique diris  
 Afflictum affigi cruce tete iamque iubebo.”

⟨17⟩ Ode Decimaseptima.

- Andreas “Ego,” ait, “seruio iugiter  
 Libans quotidie deo,  
 145 Trinus qui simul ac unus et almus est.  
 Huic non ignicremis focis  
 Fumans offero thus, sacra nec boum  
 Hyrcorumue cruoribus ;  
 Agnum sed typicum corpore candido  
 150 Altari crucis applico. | fol. LXVIIv  
 Cuius carne licet vescitur inclyta  
 Sanguineque omnis homo,  
 Agnus restat adhuc integer et manet  
 Viuidus atque nitens.”

⟨18⟩ Ode Decimaoctaua.

- 155 Ait Egeas : “Id ut fit ?”  
 Respondit Andreas : “Formam  
 Scire vis : assume  
 Discipulum, et scies.”

---

⟨16⟩ *dactyl. hexam.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.9)

⟨17⟩ *Asclep. min.* | *iamb. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.8)

⟨18⟩ *Ionic. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.7)

⟨19⟩ Ode Decimanona.

“Hoc ego – crede mihi – torquendo,” dixit Egeas,  
160 “Ipse tuum corpus cognoscam protinus ex te.”

⟨20⟩ Ode Vigesima.

Dixit dei vir: “Sapientem  
Hominem velut teque sagacem  
Miror reuolutum insipientia,  
Ut me putes mystica sacra  
165 Cruciatibus velle retexere.”

⟨21⟩ Ode Vigesima prima.

Tunc iratus Egeas in arcta iussit  
Vincula discipulum rite fidelem  
Adduci. Nihilominus docebat  
Et populum erudiens noctu  
170 Hortatur patientiam tenere,  
Ducere quem iubet ante tribunal. | fol. LXVIIIr

⟨22⟩ Ode Vigesima secunda

Tum dixit Egeas: “Existimaueram  
Hac in nocte tuum te reuocare modum  
Christique tui cessare a laude vana  
175 Nobiscumque frui prosperitate noua.”

---

⟨19⟩ *dactyl. hexam.* (cf. Boeth., *Phil. cons.* 3.m.6 *dactyl. tetram. catal. + Ionic. dim.*)

⟨20⟩ *paroem.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.5)

⟨21⟩ *Phalaec. hendecasyll.* | *Alc. decasyll.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.4)

⟨22⟩ *iamb. trim.* | *eleg. pentam.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.3)

⟨23⟩ Ode Vigesima<sup>ter</sup>tia.

“Audi,” Andreas dixit, “Egea,  
 Fili mortis, Christi discipulum:  
 Pro censura nostrę fidei  
 Hucusque tecum mitius egi,  
 180 Ut diuinę mentis amore  
 Idola falsa contemneres  
 Et verum deum noscere posses,  
 Qui te tuosque saluare posset.”

⟨24⟩ Ode Vigesima<sup>qua</sup>rta.

Impius atque ferox ille tyrannus  
 185 Imperat alta crucis supplicia;  
 Funibus illa quidem grandibus acta,  
 Discipulum domini ferre parata.

⟨25⟩ Ode Vigesima<sup>quin</sup>ta.

In qua vir stabili fide  
 Per binos residens dies  
 190 Non cessat populo dei  
 Affixus prædicare fidem.

⟨26⟩ Ode Vigesima<sup>sex</sup>ta.

[fol. LXVIIIv

Quam cum videret procul adueniens,  
 Inflexis ad terram genibus dixit,

---

⟨23⟩ *anapaest. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.2)

⟨24⟩ *dact. trim. catal. + pæon* (= Boeth., *Phil. cons.* 3.m.1)

⟨25⟩ *Glycon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.8)

⟨26⟩ *iamb. trim. | iamb. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.7)

---

179 tecum] mecum *H* (cf. *Passio* 8 [p. 21] “nunc usque mitius tecum egi”)

- “Salve, crux preciosa! Meus in te magister  
 195 Pro mundi salute fixus.  
 Nunc, bona crux, illius discipulum, precor,  
 Suscipe, quamuis indignum.

⟨27⟩ Ode Vigesima-septima

- “Crux o praeclaris renitens lapillis,  
 Sancta crux, Christi refluens cruore!  
 200 Semper optavi, bona crux, videre  
 Teque complecti reuerenter atque  
 Osculum pacis tibi, crux fidelis,  
 Figere et corpus miserum locare.  
 Et licet non sum mea membra dignus  
 205 In tui ligni facie decora  
 Ponere, heu, tandem precor atque posco,  
 Ne repellas me, bona crux, volentem  
 Te, meum quando sequor, en, magistrum,  
 Quem videns cerno simul ac adoro.”

⟨28⟩ Ode Vigesima-octava

- 210 Tortores itaque illum capientes  
 Rapiunt violenter fune ligatum  
 Et clavis cruci figunt praecutis.  
 Illic biduum mansit apostolus  
 Multaque hominum millia  
 215 Ad fidem vertit praedicatione.
- | fol. LXIXr

⟨29⟩ Ode Vigesima-nona

Egeas timens tumultum  
 Clam domum cunctis abiit.

---

⟨27⟩ *Sapph. hendecasyll.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.6)  
 ⟨28⟩ *paroem.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.5)  
 ⟨29⟩ *iamb. dim. catal.* | *Pherecrat.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.4)

Illic tunc erat illius germanus,  
 Stratocles nomine dictus,  
 220 Qui iam conuersus in fratrem  
 Multa iactabat absentem,  
 Asserens illum male iudicasse  
 Et iniuste puniisse innocentem.  
 Tunc collecta manu plebs uniuerſa  
 225 Et populus Egeę penates  
 Insurgunt, et minantur illi,  
 Si non apostolum deponi  
 Iusserit, exitium futurum.

⟨30⟩ Ode Trigesima

Tunc id Egeas iubet et deorsum  
 230 Sanctum ponere apostolum.  
 Hunc et Andreas videt, ac amanter  
 Verbis alloquitur hunc suis :

⟨31⟩ Ode Trigesimaprīma

“Cur huc impie sic nunc properas, miser?  
 Si vis credere Christo,  
 235 Indulgentia adhuc pollicitus tibi  
 Sicut sum, dabitur. Nunc  
 Si autem vis soluere me cruce, modo  
 Credas, non poteris tu,  
 Nec quotquot famuli qui similes tui  
 240 Huc tecum veniunt. Nunc  
 Viuis non potero de cruce detrahi :  
 Regem cerno meum iam.

|fol. LXIXv

⟨32⟩ Ode Trigesimasecunda

“Visu meo intueor deum verum,  
 Astoque conspectu suo glorioso.

---

⟨30⟩ *Sapph. hendecasyll.* | *Glycon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.3)

⟨31⟩ *Asclep. min.* | *Pherecrat.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.2)

⟨32⟩ *choliamb.* (= Boeth., *Phil. cons.* 2.m.1)

- 245 Tuis vero miseriis condoleo :  
 Paratus enim te expectat interitus !  
 Cura, miser, pro te dum tu potes adhuc,  
 Incipias ne tunc velle cum non possis.

⟨33⟩ Ode Trigesimatertia

- “Ista potestas terrea non est  
 250 Aequiparanda viribus altis.  
 Frangitur omne debile robur  
 Et cadit illis.” Ecce, laborant  
 Ponere corpus de cruce sanctum,  
 Nec tamen illud tangere possunt.  
 255 Venit et unus ; venit et alter ;  
 Mille propinquant : non valet ullus.  
 Brachia torpent tensa ruuntque ;  
 Soluere tentant, nullaque possunt.

⟨34⟩ Ode Trigesimaquarta

|fol. LXXr

- Andreas rogitans ait :  
 260 “Ista, Christe, iube cruce  
 Deponi, bone, me, precor.  
 Sed primo hanc animam cape.”  
 Hoc cum dixerat, omnibus  
 Splendor maximus ingruit,  
 265 Ut fulgur superæ plagæ,  
 Et circumdedit undique  
 Illum protinus in cruce.

⟨35⟩ Ode Trigesimaquinta

Hunc lucifluum cernere nemo  
 Tunc angelicis cantibus alte

---

⟨33⟩ *Adon.* + *Adon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 1.m.7 [*sub forma Adon.* | *Adon.*])

⟨34⟩ *Glycon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 1.m.6)

⟨35⟩ *anapaest. dim.* (= Boeth., *Phil. cons.* 1.m.5)

- 270 In stelliferas cælitus auras  
 Subnixum potuit, dimidiata  
 Hora, sed oculi attoniti stupent.  
 Abscedente tamen lumine sensim  
 Cœlesti, simul spiritus eius  
 275 Abscessit super has clarus ad auras  
 Inter cœlicolas, et modo regnat  
 Cum Christo : duodenus alto  
 In solio sedet almus apostolus.

⟨36⟩ Ode Trigesimasexta

- Maximilla, potens et ampla nimis  
 280 Matrona, e specula videns beatum  
 Ad cælos hominem repente raptum, | fol. LXXv  
 Cecidit ; tremulis crucemque palmis  
 Tangens, deposuit lugens beatum  
 Corpus fœmina sancta. Quod sepulchro  
 285 Pro se primitus extrui pararat  
 Condiuit aromatibus sepultum.

⟨37⟩ Ode Trigesimaseptima.

- Interea Romam decreuit scribere Egeas,  
 Plæbem accusando proditiōis eam ;  
 Cumque suos repetens discederet inde penates,  
 290 Cernente hoc populo, dæmonibus rapitur.  
 Quem frater Stratocles iussit sepelire prophanos  
 Inter sacrilegos atque biotantos,  
 Deque bonis fratris non vult contingere quicquam.  
 Quippe mali domini nil putat esse bonum.

⟨38⟩ Ode Trigesimaoctaua.

- 295 Tantus tunc populum horror adegit,  
 Omnes ut pariter vocibus altis  
 Narrarent merito iure prophanum

---

⟨36⟩ *Phalaec.* (= Boeth., *Phil. cons.* 1.m.4)

⟨37⟩ *elegi* (cf. Boeth., *Phil. cons.* 1.m.3 *dactyl. hexam.* | *dactyl. tetram.*)

⟨38⟩ *dactyl. trim. catal.* + *Adon.* (= Boeth., *Phil. cons.* 1.m.2)



Illum præcipiti turbine raptum.  
Saluatori igitur credere cuncti  
300 Cæpere unanimes et dare laudes  
Christo perpetuas corde benigno.

〈39〉 Ode Trigesimanona.

Nos quoque, qui vastum Andree sulcauimus equor,  
Nunc agimus grates, Christe benigne, tibi.

Amen.

---

〈39〉 *elegi* (= Boeth., *Phil. cons.* 1.m.1)

*Summary*

Offered here are editions of two unrecorded early sixteenth-century metrical rewritings of hagiographical materials: a life of St Katherine, based on the late thirteenth-century *Legenda aurea* (BHL 1667) and a Passion of the Apostle Andrew, deriving from a version of the third-century apocryphal *Passio Andreae* (BHL 428). Both poems are the work of the French-trained humanist Bernard André (Bernardus Andreas, c. 1450-1522), who worked as a historiographer and poet at the courts of the English kings Henry VII (1485-1509) and Henry VIII (1509-1547). Both poems embody historically significant attempts to work in unusual metres: the first is a narrative in hendecasyllabics, and the second uses all the different metra of Boethius, *Philosophiae Consolatio*, in reversed order.

## Index codicum

- Arras, Bibliothèque municipale 203    289 *n.* 12  
 Arras, Bibliothèque municipale 323    289 *n.* 12  
 Arras, Bibliothèque municipale 329    289 *n.* 12, 291-292, 319  
 Athēnai, Ethnikē Bibliothēkē tēs Hellados 2544    92  
 Athos, *vide* Hagion Oros
- Bamberg, Stadtbibliothek, Theol. 232    295  
 Basel, Universitätsbibliothek, A.XI.67    213  
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Phill.  
 1439    92  
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Phill.  
 1440    93  
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Phill.  
 1443    93  
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, lat. fol. 118  
 220 *n.* 47  
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, lat. quart.  
 915 (olim Lambach, 100)    189  
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, lat. oct.  
 172    189  
 Bloomington, Indiana, University Library, Poole Ms. 99    217  
 Bruxelles, Bibliothèque royale, II 1142    293, 310  
 Burgo de Osma, Archivo Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral 35    371
- Cambrai, Bibliothèque municipale 434    294  
 Cambridge, Gonville and Gaius College 196/102    439 *n.* 13  
 Cambridge, Trinity College, O.2.45    214 *n.* 27  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 222    93, 103  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palat. 966    166 *n.* 33  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossi 933    189  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 551    92  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 559    91, 103  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 569    93  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1628    92  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1920    91, 97  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 2628    92  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 12118    293
- Douai, Bibliothèque municipale 434    294  
 Douai, Bibliothèque municipale 533    239  
 Dublin, Trinity College 97 (olim B.3.5)    213-214
- Genova, Biblioteca Franzoniani 11    91  
 Genova, Biblioteca Franzoniani 12    9

- Hagion Oros, Bibliothēkē tou Protatou 18 91  
 Hagion Oros, Monē Batopediou 320 93, 103  
 Hagion Oros, Monē Ibērōn 49 92  
 Hagion Oros, Monē Megistēs Lauras, Omega 59 92, 97  
 Hagion Oros, Monē Pantokratoros 1 92  
 Hagion Oros, Monē Pantokratoros 22 93

Jerusalem, *nide* Yerushalayim

- Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 164 193  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 201 192, 193  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 209 193  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 212 190-201  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 225 193, 194  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 251 193  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 256 192  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 349 193  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 351 192, 193  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 452-454 192  
 Leipzig, Universitätsbibliothek, lat. 1306 193  
 Lille, Bibliothèque municipale 88 294  
 Lisboa, Biblioteca nacional, Alcobaça XCII/15 294  
 Lisboa, Biblioteca nacional, Alcobaça CXIX/19 294  
 London, British Library, Arundel 244 189  
 London, British Library, Arundel 375 166 n. 33  
 London, British Library, Burney 216 189  
 London, British Library, Cotton Vespasianus B.XIII 214-215  
 London, British Library, Cotton Vitellius C.VIII 189  
 London, British Library, Royal 12.B.xiv 435, 453, 453 n. 23

- Madrid, Biblioteca Nacional 9210 189  
 Meteōra, Monē Hagiou Stephanou 2 93  
 Modena, Biblioteca Estense, α.W.2.5. 93  
 Moskva, Gosudartstvennyi Istoricheskiy Muzej, Synod. Gr. 134 91  
 Moskva, Gosudartstvennyi Istoricheskiy Muzej, Synod. Gr. 135 92  
 München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 6 91  
 München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 7963 293  
 München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 7977 213  
 München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 14832 293  
 Mytilene, Monē tou Leimōnos, 32 91

- Orléans, Bibliothèque municipale 284 221-224  
 Oxford, Bodleian Library, Auctarium E.3.9 95, 99-103, 106  
 Oxford, Bodleian Library, Auctarium E.3.13 95, 99-103, 106  
 Oxford, Bodleian Library, Auctarium E.3.14 95, 98-99, 106  
 Oxford, Bodleian Library, Auctarium E.3.15 96-98, 105, 106  
 Oxford, Bodleian Library, Auctarium T.1.1 102 n. 26, 103, 107 n. 29

- Oxford, Bodleian Library, Barocci 186 92  
 Oxford, Bodleian Library, Holkham Gr. 41 91  
 Oxford, Christ Church College 4 91, 103  
 Oxford, New College 80 91, 101, 106  
 Oxford, New College 81 102, 102 n. 26, 103
- Paris, Bibliothèque Mazarine 175 246  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 656 91  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 759 107 n. 29  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 765 92  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 801 102 n. 26, 103  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 818 92  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1019 92  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2277 374  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 4398 294  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11332 189, 210  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11755 162 n. 12  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11759 162 n. 12  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12417 294  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12420 292, 298, 299, 300, 301, 305-306, 307-308, 336-347  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14413 294  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14809 189  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15131 294  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15383 295  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15951 287 n. 1, 289, 296 n. 30-31, 314, 320  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15953 292, 315-316  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15954 287 n. 1, 289, 290, 314-315, 921  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15955 287 n. 1, 288 n. 9, 289, 290, 298, 308-310  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15959 287 n. 1, 289, 290, 297, 306-307, 336-347, 348-351  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15964 287 n. 1, 289, 290, 297, 297 n. 33, 298 n. 34, 310-311, 312, 322-335  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16471 287 n. 1, 289, 290, 312, 313, 352-366  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16473 293  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16488 290-291, 297, 310-311, 317  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16499 294  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16500 294  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16502 293, 300, 312-313, 367-368  
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16505 294

- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16507    290-291, 297, 311, 313-314, 318
- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16943    281, 283
- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 18174    294
- Paris, Bibliothèque nationale de France, n. a. lat. 338    288 n. 6
- Paris, Bibliothèque nationale de France, n. a. lat. 561    189
- Paris, Bibliothèque nationale de France, n. a. lat. 3061    189
- Patmos, Monē tou Hagiou Iōannou tou Theologou 164    92
- Reims, Bibliothèque municipale 521    201-203
- Roma, Biblioteca Angelica, 1057    293
- Saint-Omer, Bibliothèque municipale 115    189, 210
- Sankt Petersburg, Duhovna Akademia 017    90 n. 6
- Sinai, Monē tēs Hagias Aikaterinēs, Gr. 380    93
- Sinai, Monē tēs Hagias Aikaterinēs, Nova Collectio MG 78    91
- Stockholm, Kungliga Biblioteket, A 792 b    91
- Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B.I.11    92, 98-99, 108
- Toulouse, Bibliothèque municipale 210    294
- Tours, Bibliothèque municipale 789    215
- Troyes, Bibliothèque municipale 215    203-206
- Troyes, Bibliothèque municipale 1236    294
- Troyes, Bibliothèque municipale 1893    294
- Uncastillo, Colegiata de Santa María la Mayor 10    371
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 111    92
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 567    91
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. app. II 26    102, 103
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek 901    207-212
- Yerushalayim, Bibliothēkē tou Orthodoxou Katholikou Patriarcheiu, Hag. Sabas 249    92
- Zürich, Zentralbibliothek, C 58/275    215-217, 226-228

# Conspectus materiae

J. VILELLA MASANA, <i>Las sanciones de los cánones pseudo- iliberritanos</i> .....	5-87
F. P. BARONE, <i>Sir Henry Savile, editore delle omelie De Davide et Saule di Giovanni Crisostomo: I suoi esem- plari, il suo testo</i> .....	89-109
A. CANELLIS, <i>Le livre II de l'In Zachariam de saint Jé- rôme et la tradition alexandrine</i> .....	111-141
B. NEIL, 'Blessed is Poverty'. <i>Leo the Great on Alms- giving</i> .....	143-156
M. VAN ACKER, <i>Réappréciation d'une passio latine soi- disant barbare ou la richesse littéraire de la Passio Me- morii mérovingienne (VIII<sup>e</sup> s.)</i> .....	157-185
C. WOLLIN, <i>Neue Textzeugen des Carmen ad Astrala- bium des Petrus Abaelardus</i> .....	187-240
M. J. CLARK, <i>Glossing Genesis 1.2 in the Twelfth Century, or How Andrew of St. Victor and Peter Comestor dealt with the Intersection of nova and vetera in the Biblical Glossa ordinaria</i> .....	241-286
F. MORENZONI, <i>Le corpus homélitique de Guillaume d'Au- vergne, évêque de Paris</i> .....	287-369
J. C. MARTÍN, <i>Aspectos lingüísticos del Tractatus contra Iudaeos (DÍAZ 1214), s. XIII</i> .....	371-431
D. R. CARLSON, <i>Bernard André, De sancta Katharina carmen "Cum Maxentius imperator" and De Sanc- to Andrea Apostolo "Si meritis dignas" (c.1509- 1517)</i> .....	433-474
<i>Index codicum</i> .....	475-478